الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
المكتب الوطني للبحث والتطوير

دليل
أكسفورد للفلسفة

الجزء الأول
من حرف أ إلى حرف ط

تحرير
تد هوندرتش

ترجمة
نجيب الحصادي

تحرير الترجمة
منصور محمد البابور   محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة
عبد القادر الطلحي

إهـــداء المحرر

إلى بي، جين، كارلين، وروثي؛ مع حبي

إهـــداء المترجم

إلى التي «نحصيها على الأصابع الما..ألما»

إلى درنة... المدينة التي لا تهدأ النفس إلا بين حناياها...

تقديم المترجم

هذا دليل لا يكاد يبقي على أمر يتعلق بنتاجات النشاط الفلسفي، الغربي على وجه الخصوص، دون أن يتطرق إليه. وكما يشير محرره، فإن فائدته لا تقتصر بحال على الباحث المتخصص، بل تعم القارئ العام الراغب في تعميق درايته بأصول الفكر البشري، المحتم غالبا أن تتخذ طابعا فلسفيا، بغض الطرف عن مجالها.

أعلام الفلسفة، مدارسها ومذاهبها وتياراتها الكبرى، فضلا عن فروعها العامة والدقيقة، ومفاهيمها وتعبيراتها وأمثلتها الشائعة، تشكل مداخل هذا الدليل الذي أعدته نخبة ممتازة من أبرز فلاسفة العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهي مداخل تعرض بطريقة لا تمعن في إهدار التفاصيل، وإن حرصت على تنكب أي تزيّد يفرط في تعقيد بساطة العرض، حيث أحيلت إلى ما تختتم به المداخل من مصادر، مهمة استكمال ما قد يستشعر الباحث المتخصص حاجته إليه.

لقد أوليت ترجمة هذا الدليل العناية التي مكنتني منها ظروفي في ثلاثة الأعوام الفائتة، وهي ظروف لم تكن مواتية تماما، وقد حرصت ما وسعتني السبل على أن يظهر على نحو يليق بالجهد الذي بذله محرره في إعداده، رغم أنه ليس لي الجزم باقتداري على إنجاز ما آليت على نفسي إنجازه، أقلّه بحكم عناية هذا الدليل بالتخصصات الفلسفية كافة، وهي تخصصات لا أكاد أحسن إلا نزرا منها، وقد أعاذني الله من كلف ما لا أحسن.

ولئن كان هذا يبين أن القيام بترجمة عمل بهذا التنوع عمل مؤسساتي يتطلب تضافر جهود نخبة من أولي الاختصاص في كل مجال من مجالات الفلسفة، فإنه يقترح علي اهتبال فرصة هذا التقديم كي أطلب من المتخصصين في مختلف فروع الفلسفة التكرم بموافتنا بمقترحاتهم حول ما يجدونه في حاجة إلى إعادة صياغة أو توضيح أو تصحيح، آملا أن نتمكن لاحقا من تعديل ما يلزم تعديله، والله من وراء القصد.

نجيب الحصادي

200322

تقديم المحرر

إن الغاية الجسورة والعظيمة التي يروم هذا الكتاب تحقيقها إنما تتعين في وضع الفلسفة بين دفتي مجلد واحد على نحو لم نعرف لإتقانه مثيلا. هذه مهمة تستعصي على رجل واحد، أو امرأة واحدة، بل حتى على بعض من الناس أو فريق منهم، رغم أن ذلك لم يحل دون قيام البعض بمحاولة إنجاز هكذا مهمة. لهذا السبب أسهم 249 منا في القيام بها.

تشتمل الفلسفة التي جمعناها هنا أولا على أعمال أعظم الفلاسفة. وفق الاستخدام السائد لهذا التعبير، ربما يكون هناك عشرون منهم؛ ووفق أي معيار، يشتمل هذا البانتيون (مدفن عظماء الأمة) على أفلاطون، أرسطو، الأكويني، هوبز، ديكارت، اسبينوزا، ليبنتز، باركلي، هيوم المبارك، كانت، هيجل، ونيتشه. هؤلاء، فضلا عن آخرين أقل منزلة منهم في ذلك البناتيون، هم مواضع أبحاث طويلة في هذا الكتاب.

ثانيا، تشتمل الفلسفة وفق تصور هذا الكتاب على كل تاريخها باللغة الإنجليزية، تاريخ المفكرين البريطانيين والأمريكيين أساسا. في هذا التاريخ، العديد من الشخصيات لم تكن بأهمية لوك، باركلي، وهيوم. منهم، وإن لم يضمهم ذلك البانتيون، جون ستيوارت مل، تشارلز ساندرز بيرس، برتراند رسل، وإذا كان بالإمكان تضمين نمساوي في هذا التاريخ المحدد، لودفيج فتجنشتين. منهم أيضا جوناثن ادواردز، توماس ريد، وليام جيمس، و ف.هـ. برادلي.

ثالثا، لئن لم يكن في وسع هذا الكتاب أن يشتمل على كل تواريخ الفلسفة في لغات غير الإنجليزية، فإنه يظل يوليهم عنايته. الراهن أنه يعنى بما هو أكثر من كبراء تلك الفلسفات غير الناطقة بالإنجليزية. هكذا أضفنا إلى ديكارت فلاسفة من مواطنيه من أمثال سيمون دي بوفوار، هنري برجسون، وأوجست كونت؛ كما أضفنا إلى كانت وهيجل كلا من جي.ج. فيتخته، جورقان هبرماس، وكارل ياسبرز. هناك أيضا مداخل خاصة بكل الفلسفات الوطنية، من الأسترالية إلى الكرواتية، ومن اليابانية إلى الروسية.

ثمة جزء رابع مهم بدوره يتكون من حوالى 150 مدخلا عن الفلاسفة المعاصرين، حيث الجماعات الكبرى هي الجماعة الأمريكية والبريطانية. لقد كان لإغفال المعاصرين أن يكون تقصيرا، أو

ضربا من العجز؛ فالفلسفة تزدهر، ويتوجب ألا يستبعد ماضيها حاضرها. الراهن أن بعض أولئك المعاصرين سوف ينضمون يوما إلى البانتيون.

ما قيل عن تلك المواضيع الأربعة في الفلسفة كما يتصورها هذا الكتاب يمكن قوله بطريقة مختلفة. يمكن اعتبار تلك المواضيع على نحو لا يركز على المفكرين قدر ما يؤكد الأفكار والبراهين، النظريات والتعاليم والرؤى الشمولية، الحركات والمواريث. إن هذا يسهم في تحديد آخر للكتاب، أكثر تماما ولا يقل إيضاحا ، بل لعله أكثر بيانا. وعلى وجه الخصوص، فإنه يفصح بطريقة أفضل عن كيف أن الكتاب معني بالفلسفة المعاصرة عوضا عن تاريخ الفلسفة.

قد تكون هناك دزينة من الفروع المكرسة في الفلسفة: الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الفلسفة الأخلاقية، الفلسفة السياسية، المنطق الفلسفي، المنطق، فلسفة العقل، فلسفة الجمال، وغيرها. نسبة لكل فرع، يشتمل الكتاب على مقال مطول يعنى بتاريخه وآخر بإشكالياته المعاصرة كتبها متخصصون على ألفة بها. أيضا يتم إلقاء المزيد من الضوء على كل فرع عبر العديد من المداخل الإضافية . كبداية، عبر المداخل سالفة الذكر الخاصة بكبراء الفلاسفة، والمداخل المصاحبة الأقل حجما في التاريخ الناطق بالإنجليزية والتواريخ الناطقة بغيرها، فضلا عن المداخل المتعلقة برؤى معاصرة تواصل سعيها الدؤوب.

في حالة كل من تلك الفروع المكرسة، ثمة أيضا مداخل فرعية ليست عن فلاسفة أفراد. إنها لا تقل أهمية ولعلها تغطي مساحة أكبر من الكتاب. تتراوح هذه بين المقالة القصيرة والتعريف. إذا ألقينا نظرة سريعة على فلسفة العقل مثلا، نجد أنه إلى جانب مقالين مطولين، ثمة مداخل قصيرة عن الأفعال، أنفس الحيوانات، الأحدية الشذوذية، الفهم، دماغ في راقود، نظرية الحزمة في النفس، العلم المعرفي، والثنائية. هذه مجرد بداية بسيطة.

لقد قلت لتوي شيئا عن الفلسفة تتعين غاية 1932 مدخلا في توضيحه. السؤال هو، توضيحه لمن؟ هذا كتاب لكل باحث عن حكم مستنير جدير بالثقة يصدره أولو اختصاص ممتازون. لذا فإنه موجّه جزئيا للقارئ العام الذي يرى أن الفلسفة تحتاز على فتنة تضاهي أو لا تقل قدرا عن فتنة أي قطاع آخر من قطاعات الوجود الفكري أو الثقافي، القارئ الذي يرغب في تصور لها يصدر عن جهة بمقدوره الثقة فيها. لكنه موجّه أيضا للراغب في دراسة الفلسفة وممارستها، ومعني بالتدقيق في ترشيداتها. لو لم تكن هذه الأخيرة غاية للكتاب، ما كان له أن يستهدف الغاية الأولى. ليس ثمة تصور للفلسفة بمقدوره أن يكون جديرا بثقة القارئ العام ما لم يغر الخبراء بالتدقيق فيه ويرم حظوته بموافقتهم .

إذا كان هذا وصفا لطائفتين من القراء المقصودين لهذا الكتاب، فثمة طائفة ثالثة لا تقل أهمية. هناك سبل مختلفة للقراءة. يمكن الجمع بين القرّاء العامين والخبراء ثم تقسيمهم إلى فئتين أخريين من القراء. تضم الأولى قراء يمارسون الفلسفة، وتشتمل الأخرى على من لا يمارسها. حتى أكثر طلاب

الدراسات العليا تفانياً، أو الأكاديميين ذوي الميول المهنية الصادقة، أو العصاميين المتحمسين، يراعون واجبهم. ليست القراءة عملا دائما. لحسن الحظ أنها غالبا ليست كذلك. إنها لا تروم الإجابة عن أسئلة مسبقة، النجاح في امتحان أو كتابة بحث، أو الحصول على درجة أستاذ. أن تقرأ غالبا هو أن تتصفح، أن تسفح الوقت، أن تتسكع. إنه إشباع للفضول، أو فضول التطلع على ورقة فتحت أمامك. القراءة هي أن تثار برؤية عبارات من قبيل إقرار التالي، التكتيل، التهاب المفاصل في الفخذ، قبلة الغبطة، فلسفة العلم النسوية، الوحل، التاروت، ماء القطران، أو الأشياء الغامضة.

هذا الدليل إذن، إذا كان ثمة مبرر لاستدعاء المعنى الصحيح لتلك الكلمة التي يساء استخدامها أحيانا، ليس فقط للقارئ المجتهد، كي يدرسه ويكدّ به. إنه ليس مجرد كتاب مرجعي كامل. إنه أكثر أنسا من ذلك؛ فهو كتاب مسلّ، يناسب صباحات الآحاد. لذا، لم يختر كل ما فيه وفق المبدأ الأعلى الخاص بمواصلة العمل الكؤود. ثمة مداخل فيه، كما سبق أن أشرنا، يرجع مبرر وضعها إلى إثارتها الكامنة عوضا عن موضعها المكرس في قائمة عناوين محررين أكثر صرامة.

تبقى فحسب ثلاثة أشياء يتوجب قولها في هذا التقديم، يتعلق أولها بطبيعة الفلسفة ومن ثم بطبيعة الكتاب نفسه. إزيا برلن، أحد المساهمين في هذا الكتاب، عرّف الفلسفة مرة بأنها لا تعوز فحسب أجوبة عن الكثير من الأسئلة، بل يعوزها أيضا النهج المتفق عليه للعثور على أجوبة. (في ذهنه هنا مقارنة مع العلم، لعلها مقارنة ليست عزيزة، لأسباب مختلفة قليلة، على بعض المساهمين الآخرين، مثال بول فيرابند أو و.ف. كواين). الراهن أن الفلسفة، لا ريب بسبب الصعوبة الخاصة في أسئلتها، عرضة للاختلاف والجدل بقدر ما يكون أي بحث آخر عرضة لهما، بل ربما أكثر من أي بحث آخر، فأسئلتها هي الأصعب.

نتيجة لذلك، لا سبيل لأن يكون هذا الكتاب متسقا على نحو شامل. حتى بعدد أقل من 248 مساهما، إذا كانوا ملتزمين بآرائهم بقدر ما يلتزم بها الفلاسفة عادة، ولا ريب أنه يتوجب عليهم ذلك، سوف تكون هناك خلافات. سوف تكون هناك خلافات حتى لو اقتصر الكتاب على الاثنين وثلاثين فيلسوفا الذين يدرّسون بجامعة أكسفورد، أو على مختلف فلاسفة كاليفورنيا مثلا. وعلى أي حال، ثمة مداخل، تتنازع فيما بينها، أحيانا بشكل متلاحم، أو تتدافع. بوصفي محررا، لم أحاول التوسط أو تهدئة النزاعات بين زملائي (كما لم أقم بتوجيههم بخصوص نوع المواد التي يضمونها في البيبلوجرافيا الواردة في نهاية مداخلهم، فضلا عن أنني لم أحاول بطريقة سمجة استبعاد أي مدخل تم تناول موضوعه، بطريقة مختلفة ما، في موضع آخر). لقد كان لقيامي بذلك أن يفضي إلى قدر أكثر من الأناقة ولكن كان له أيضا أن يفضي إلى قدر أقل من الصدق بخصوص الفلسفة. فضلا عن ذلك، كان له أن يؤثر في شيء آخر يحض عليه الكتاب: كونه لا يشتمل فحسب على رؤى مختلفة بل يشتمل أيضا على أصوات مختلفة.

يذكرني هذا بأمر آخر، يتعلق بالمائة وخمسين فيلسوفا معاصرا الذي يشكلون مواضع بعض من مداخل هذا الكتاب. لقد كان هدفي منح القارئ العام أساسا، إحساسا بالمشروع الفلسفي كما يمارس

اليوم (كما سبق أن أشرنا، ليست الفلسفة موضوعا ميتا أو محتضرا، بل موضوع حيويته - بل أغرى بالقول، شبابه - لا تقل عن أي وقت مضى. العلوم والخرافات وحدها التي تجيء وتغدو). لقد كان بمقدور محرر آخر، على قدر مساو من الحكمة، أن يبحث في عصبته، أن يتفكر في شخصية شهيرة أو اثنتين، متسليا دون شك بحقيقة الصرعة الفلسفية، وأن يختار بطريقة مغايرة.

قمت في البداية باختيار قائمة من المعاصرين، وقد تعرضت تلك القائمة لاحقا لاقتراح أو اقتراحين كريمين من مساهمين ممكنين في الكتاب كانوا قد اطلّعوا عليها، وربما وصلتني رسالة أو اثنتان من أشخاص شعروا أنه قد أجحف في حق اعتزازهم بأنفسهم أو عجزوا عن تصديق أنهم أسقطوا من الحساب. قدمت قائمة المساهمين المبدئية إلى لجنة تحكيم مكونة من دزينة من الفلاسفة المميزين من كل قطاعات ونزعات الموضوع. وافقت اللجنة على الجزء الأساسي الضروري منها، ولكن ليس أكثر من ذلك. لم يتفقوا إلى حد كبير على الإضافات ولا على حالات الحذف المقترحة. ليس ثمة اقتراح للإضافة أو الحذف حظي بأكثر من صوتين من تلك الدزينة من الفلاسفة الجيدين والحقيقيين. كل معاصر حصل على أكثر من صوتين أضيف؛ ولم يكن هناك أي حذف.

وأخيرا، عرفاني بالفضل، وقدره كبير. إنني مدين بفضل الكثيرين، أولا المساهمين المئتين وثمانية وأربعين الذين لم يقوموا بالكثير من عمليات الترضية. كلهم تحمل التغيرات في الرأي التي طرأت بخصوص طول المداخل. كثير منهم تحمل أكثر من ذلك، بما في ذلك الكثير من الرسائل المتعلقة بتنقيح أعمالهم أو القيام ببدايات جديدة. أقوياء البنية منهم أنجزوا عددا كبيرا من المداخل. البعض فكّر فلسفيا بخصوص حقيقة مؤسية مفادها أن البند الذي كلف به الواحد منهم، The Frankfurt School أو the indeterminancy of translation مثلا، لم يضمّن في الكتاب لأن المحرر أساء التصرف وكلف شخصاً آخر قبلهم. بعض المساهمين قاموا بكتابة مدخل أو مدخلين صغيرين في نهاية الأمر بسبب عارض طرأ لزميل.

أشكر أيضا الأربعة عشر فيلسوفا الآتية أسماؤهم الذين قرأوا كل المخطوط الأول أو أجزاء منه وكتبوا مقترحات لتحسينه: كرستوفر كروان، ديفيد هملين، وجوناثن لوي، في المقام الأول، وأيضا سيمون بلاك برن، الكسندر برودي، جوناثن كوهن، روس هاريسون، رونالد هبرون، مايكل انود، نيكولا ليسي، ديفيد ملر، رتشارد نورمان، أنتوني أوهير، ورتشارد شونبرن. أتوجه بالشكر أيضا إلى هيأة المحكمين من الفلاسفة المميزين الذين ألقوا نظرة على القائمة الابتدائية الخاصة بمعاصريهم، ولكل من جين أوجريدي، الذي تحمل الكثير؛ ألن ليس، الذي قام بإعداد الجدول الزمني للفلسفة وخرائط الفلسفة؛ جون آلن من مكتبة جامعة كولج لندن؛ هيلين بيتردج، فيفيان كرو، وآن ولدردج اللائي قدمن عونا سكرتاريا؛ تم بارتون، لورين بركلي، أنجلا بلاكبرن، بيتر ممتشيلوف (الذي علّق على اللوحات والصور الشخصية)، وفرانسس مورفي في مطبعة جامعة اكسفورد، فكلهم كانوا مقدامين، ومحقين دائما تقريبا.

استخدام الكتاب

بطريقة ما ليست هناك حاجة لأن يشتمل هذا الكتاب على إشارات متبادلة بين المداخل، فقارئه يستطيع أن يفترض واثقا إلى حد كبير أن لكل مصطلح فلسفي مستخدم أو مذهب أو أي شيء مشابه مدخلا خاصا به. يصدق هذا أيضا على كل فيلسوف يأتي الكتاب على ذكره. ليس هذا كل شيء. يمكن الاعتماد على المداخل نسبة إلى كثير من المواضيع التي تدخل في نطاق مصطلحات عامة من قبيل «الجمال»، «السببية»، «الديمقراطية»، «الذنب»، «المعرفة»، «العقل»، و«الزمن» - وجميع مثل هذه المواضيع التي تحظى بالاهتمام الفلسفي.

فضلا عن ذلك، يبدو أنه يفضل أحيانا عرض ما يذكرنا بإمكان أن يلقى المزيد من الضوء على شيء ما باللجوء إلى موضع آخر. غالبا ما يكون هناك مبرر جيد لحث القارئ أو توجيهه شطر البحث عن موضع آخر، وهو مبرر قد لا ينتبه إليه.

لذا يحدث أحيانا أن توضع قبل المصطلح الوارد في المدخل العلامة *، إشارة إلى كونه عنوان مدخل آخر. للسبب نفسه، قد يظهر المصطلح الذي تسبقه هذه العلامة في السطر الذي يختتم به المدخل. في بعض الحالات تستخدم هذه العلامة في الإشارة إلى أفكار متعلقة أو معارضة أو ما شابه ذلك. كي لا يعج الكتاب بهذه العلامات، نادرا ما توضع أسماء الفلاسفة، وإن كان يفضل دوما اللجوء إلى المداخل الخاصة بالفلاسفة المذكورة أسماؤهم.

ليس القارئ المتصفح المقصود من الإشارات المتبادلة بقدر ما هو القارئ الباحث. لهذا الأخير ثمة فهرس للمداخل وقائمة بها في نهاية الكتاب، بحيث يمكنه البحث عن المداخل الخاصة مثلا بعلم الجمال أو الفلسفة أو علم الأخلاق التطبيقي.

رتبت المداخل وفق عنواناتها كاملة، عوضا عن ترتيبها وفق الكلمة الأولى من كل عنوان. لذا فإن abandonment مثلا تأتي قبل a priori and a posteriori. ينصح بالبحث في مواضع أخرى إذا بدا أن شيئا ما ليس في موضعه.

في نهاية الكتاب يوجد ملحق مفيد خاص بالرموز المنطقية، فضلا عن ملحق خاص بالجدول الزمني للفلسفة وآخر خاص بخرائط الفلسفة.

أ

* **الآلتية:** في فلسفة العقل، المذهب الذي يقر أن الكائنات البشرية آلات. يذهب ديكارت إلى أن البهائم (الحيوانات غير البشرية) آلات، ولكن ليؤكد فحسب رؤيته أن البشر ليسوا آلات كونهم يحتازون على عقول، افترض أنها ليست مادية. في وقت لاحق تبنى لا ميتري فكرة أن البشر آلات. ثمة صيغة رائجة لهذه الفكرة هذه الأيام؛ غير أنه يتوجب اتخاذ قرارات بخصوص كيفية فهمها، وثمة من يقاوم تلك الفكرة على نحو لا يلزمه *بالثنائية.

في فقرة شهيرة يجادل ليبنتز بأن «الإدراك الحسي، وما يرتهن به، غير قابل لأن يفسر آليا». «تخيل آلة شكلت بطريقة تضمن احتيازها على أفكار، مشاعر، وإدراكات حسية. نستطيع تخيل أنها ضخمة ... إلى حد أننا نستطيع الدخول إليها مثل طاحونة. وفق ذلك الافتراض، لن نجد فيها حين نقوم بزيارتها سوى مكونات يدفع بعضها بعضاً، ولن نجد شيئاً يمكن أن يفسر الإدراك الحسي» (*Monadologie*, sect. 17). يمكن لمثل هذا الاستدلال أن يبدو مقنعاً جداً، غير أنه يصادر على المطلوب. إن ليبنتز إنما يفترض أنه يستحيل على المكونات «التي يدفع بعضها بعضاً» أن تشكل قيام الآلة بعملية التفكير، الشعور، أو الإدراك الحسي. وبالطبع فقد تم الافتراض بسهولة. حتى أشياع الآلتية يسلمون بصعوبة اكتساب فكرة ولو كانت غائمة عن الكيفية التي تحتاز الآلات وفقها على أفكار ومشاعر. تصبح الإشكالية أصعب بكثير حين نقوم بقصر مفهومنا للآلتية على الآليات المائية وآليات الدواليب الشبيهة بالساعات. لو عرف ليبنتز *بالحواسيب لرغب على أقل تقدير في استكمال حجته.

يقوم الفكر الرياضي والمنطقي الذي أسهم في تصميم الحواسيب وتشكيلها بتوفير أساس لتعريف الآلتية. وفق «مبدأ تشرش - ترنج»، يمكن نمذجة أية عملية آلية عبر نوع بعينه من الأنساق المجردة تسمى بآلة *ترنج، ومن ثم عبر أي نسق مكافئ؛ من قبيل برنامج الحاسوب. هكذا يتسنى تعريف الآلتية على أنها مذهب يقر أن أعمال البشر تمثل برامج حاسوبية. يتضح الآن أنه يتوجب علينا اتخاذ بعض القرارات. نحن في نهاية المطاف أنساق معقدة جداً، يمكن اعتبار أعمالها وفق رؤى مختلفة وعلى مستويات مختلفة من الوصف والتفسير. على افتراض أننا أنساق مادية صرفة، فإننا مكونون من حشود من الجسيمات الأولية. لكن هذه الجسيمات منظمة في ذرات، والذرات في جزيئات. تشكل الجسيمات بدورها الأعضاء وسائر مكونات أجسادنا. قد تفترض أنه لو كانت أعمال المرء تمثل برامج حاسوبية على مستوى بعينه من الوصف والتفسير، لتوجب أن يقوم بالشيء نفسه على المستويات الأخرى أيضاً. غير أنه من المتصور ألا يمثل سلوك الجسيمات الأولية برنامجاً (كما نعرف بالفعل من *ميكانيكا الكم)، في حين يقوم سلوك الأعضاء الجسدية بذلك. إذا كان ذلك كذلك - فإن أعمالنا - كأعمال الحواسيب نفسها آلية بالمعنى المتعلق وفق مستويات وصف دون غيرها. يبدو أن أية صيغة للآلتية في حاجة إلى أن تنسب إلى مستوى وصف وتفسير بعينهما.

قد تزعم صيغة متطرفة أننا نمثل برامج حاسوبية تعكس بياناتها الأساسية معتقدات ورغبات علم الناس الدارج. كان هذا مفاد زعم بعض المتحمسين *للذكاء الاصطناعي. الصعوبات العملية التي تواجه هذا النهج غدت معروفة تماماً. ثمة اعتراض نظري مهم، طوّره

بطريقة محكمة جي.ر. لوكاش، لكنه رفض بشكل عام، مفاده أن *مبرهنة جودل تستلزم أن علماء المنطق من البشر يستطيعون القيام بأشياء ما كان يتسنى لهم القيام بها لو كنا حالات عينية لتلك البرامج.

ر.ك.

* الحتمية؛ الحتمية العلمية؛ الحرية والحتمية؛ الذهنية، الردية.

D.R. Hofstater, *Gode, Escher,* Bach (New York, 1979).
J.R. Lucas, 'Minds, Machines, and Godel', repr. In R. Anderson (ed.) *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, NJ, 1964).
A.M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', repr: in R. Anderson (ed.) *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, NJ, 1964).
A.M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', repr. in R. Anderson (ed.)

* **الإيمانية**: تقر أن الاعتقاد الديني مؤسس على الإيمان وليس مؤسساً على العقل. يقر الإيمانيون المتطرفون أنه مخالف للعقل، أما المعتدلون فيجادلون بأن ما يتوجب علينا بداية قبوله بطريقة إيمانية قد يحظى لاحقاً بدعم عقلاني. يوجز المبدأ **credo quid* *absurdumest* [أعتقد فيما هو مناف للعقل] المذهب الأول؛ أما الشعار **credo ut intelligam* [أعتقد حتى أفهم] فيصور المذهب الثاني. على اعتبار أنه ليس هناك مبرر لتفضيل حكم مناف للعقل على حكم آخر مناف له، محتم على التزامات الإيمانية المتطرفة أن تكون عشوائية.

ب.ل.كيو.

T. Penelhum, *God and Skepticism: A study in Skepticism and Fideism* (Dordrecht, 1983).

* **آجدوكفتش، كازيميرز**: (1890–1963). فيلسوف وعالم منطق بولندي، صاحب نظرية ضد امبيريقية متطرفة في المعنى. درس في لفوف وجوتنجن، ثم أصبح أستاذاً في لوفوف، وارسو، وبوزمان. كان ممثلاً بارزاً للصيغة البولندية للفلسفة التحليلية. في سلسلة من الدراسات نشرت في Erkenntnis عبر الأعوام 1934–1935 *(Sprache and Sinn, Das Weltbild und die Begriffsappanatur, Die wissenschaftiliche Welt-perspektive)*، فصّل في نظرية صورية في لغات متسقة ومغلقة، ما لم تكن نسخاً متماثلة من بعضها البعض، غير قابلة إطلاقاً للترجمة، بحيث لا تكون هناك قضية تقبل في إحداها يمكن قبولها أو إنكارها في الأخرى؛ وفق هذه «*العرفية المتشددة»، يمكن تشكيل عدد غير محدود من الأوصاف المستقلة غير القابلة للترجمة تأسيساً على المعطيات نفسها. بعد ذلك، عني آجد وكفتش بنهج أكثر امبيريقية وجادل بأن القضايا التحليلية نفسها تشترط في بعض الأحيان مقدمات امبيريقية. أيضاً حاول ترجمة الإشكاليات الميتافيزيقا التقليدية والإبستمولوجية إلى مسائل دلالية، يمكن حلها بطريقة تحليلية.

ل.ك.

* الترجمة، لاتحددية.

Kazimeirz Ajdukiewicz, *Jezyk I Pozanie* (Language and Knowledge), 2 vols. (Warsaw, 1960-5).
H. Skolimowiski, *Polish analytical Philosophy* (1967).

* **آخيل، مفارقة**. واحدة من مفارقات الحركة تعزى إلى زينون الإيلي. ليس بمقدور آخيل إطلاقاً أن يلحق بالسلحفاة، إذا سمح لها بأن تقطع شوطاً قبله. ذلك أنه ما أن يطوي المسافة الفاصلة بينهما، حتى تكون قطعت شوطاً جديداً، وما أن يقطع هذا الشوط الأخير حتى تكون قطعت آخر. بصرف النظر عن مدى سرعة آخيل، كل ما يتوجب على السلحفاة القيام به، بحيث لا تهزم في السباق، هو أن تنجز بعض التقدم أثناء الوقت الذي يمضيه آخيل في قطع الشوط الأسبق. تشتمل ردود الفعل النمطية على هذه المفارقة على الزعم بأن هذه المحاجة تسيء فهم الأفكار المتضمنة في السلاسل اللامتناهية ونهاياتها؛ بكلمات أخرى، يُزعم أنه لا يتسنى وصف المكان بطريقة ملائمة عبر حدود رياضية صرفة. استجابة زينون نفسه ليست موثقة. يقر أحد الفروض أنه أخذ النتيجة على ظاهرها، بوصفها جزءاً من ريبة شاملة تتعلق بالمادة، المكان، والحركة.

ر.م.س

* اللاتناهي.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (Oxford, 1988), ch, 1.

* **آدمز، روبرت م.** (1937 –). فيلسوف أمريكي (في جامعات متشجان، لوس أنجلوس بكاليفورنيا، وييل) أنجز أعمالاً في فلسفة الأديان، علم الأخلاق، الميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة. يشتمل كتابه *The Virtue of Faith* على جوانب مختلفة من رؤاه في فلسفة الأديان، وعلى ثبت بمصادرها. 'Involuntary Sins' *(Philosophical Review* (1985)) مثال آخر على أعماله، حيث يجادل بأن المرء قد يكون مسؤولاً عن عواطف وميول من قبيل الغضب حتى لو لم تكن طوعية (عرضة

لتحكم مباشر أو غير مباشر من قبل الإرادة). تركن هذه الدراسة إلى مفاهيم في التاريخ الديني، لكنها تتحدى أيضاً بعض الفلاسفة من غير ذوي الاهتمامات الدينية فيما يتعلق بالنظرية الانفعالية في الأخلاق ونظرية الفعل. أنجز آدمز عملاً لافتاً في شكل نظرية منقحة في الأمر الإلهي، وآخر في إشكالية *الشر، فضلاً عن مواضيع أخر. روبرت آدمز هو زوج مرلين آدمز.

إي.ت.س.

* الخطيئة.

Robert M. Adams, *The Virtue of Faith* (Oxford, 1987).

*** آدمز مرلين مكورد** (1943 -). فيلسوفة أمريكية (في جامعات متشجان، لوس أنجلوس بكاليفورنيا، وييل) عنيت خصوصاً بفلسفة العصور الوسطى وفلسفة الأديان. شاركت آخرين في إعداد العديد من الدراسات المتعلقة بمواضيع مختلفة، فضلاً عن قيامها بدراستها الممتازة عن وليام أوكام التي صدرت في مجلدين (1987). كتبت آدمز في إشكاليات *الشر، وفي دراستها Horrendous Evils and the Goodness of God مثلاً، تعتبر «الشرور مشاركة في (فعل أو معاناة) توفر في ظاهرها أسباباً تشكك فيما إذا كان بمقدور حياة المرء ... أن تشكل خيراً عظيماً له بوجه عام»، وتجادل وفق ذلك بأنه يمكن فهم «كيفية انتصار الله» عند المسيحيين «عبر دمج المشاركة في الشرور المروعة في علاقة المرء بالله». غالباً ما تطرح أعمالها حلولاً للمؤمنين باستخدام تعبيرات خاصة بالتراث المسيحي. قد يُجادل أيضاً بأنها توضح الرؤى الدينية لغير المؤمنين. مرلين آدمز هي زوجة ر.آدمز.

ر.ت.س.

* آنسلم.

Marilyn McCord Adams, 'Horrendous Evils and the Goodness of God', in Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (eds.), *the Problem of evil* (Oxford, 1990).

*** آرخي** ". (arkhe) شيء أول ينبثق عنه شيء أو يصير إليه، أو يعرف» (كتاب أرسطو (*Metaphysics* (19-18 v.1013a). يسري هذا المصطلح على أشياء لا تنبثق عن أشياء أكثر أولية، على الأسباب والتغيرات، على القضايا الأساسية في الأنساق الاستنباطية، كما يطبقه أصحاب التفسيرات الغائية على النفع والمستفيدين، وعامياً على الحكومات، على اعتبار أنها مصادر للمبادرات في الدولة. تتعدد أنواع الآرخي بتعدد سبل أو دلالات «الفهم».

و.سي.

* برهان العلة الأولى.

*** آرسيلاوس البتياني** (نحو 315-240 ق.م.). رئيس *الأكاديمية منذ نحو عام 273، دافع عن الارتيابية بوصفها المذهب الصحيح عند سقراط وأفلاطون. لم يدافع عن التعليم الذي يقر أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء، بل أوصى بتعليق الحكم بخصوص كل شيء. تعين نهجه في توجيه براهين *ad hominem* (شخصية) ضد أي مذهب يقترح عليه. هكذا يهاجم على سبيل المثال الاعتقاد الرواقي الذي يقر استحالة خطأ بعض الانطباعات الحسية (بمعنى أنه بالمقدور التيقن من كونها تصور الواقع). حتى لو كانت بعض الانطباعات صحيحة، فيما يجادل آرسيلاوس، لا سبيل لتمييزها من حيث الكيف عن الانطباعات الباطلة. لذا، بمقدور أي انطباع أن يكون باطلاً. وعلى اعتبار أن الرواقيين أنفسهم اقترحوا تعليق الحكم بخصوص كل ما ليس يقينياً، يتوجب وفق مبدئهم أن يرتابوا في الانطباعات الحسية. لم يترك آرسيلاوس أية أعمال مكتوبة.

ر.جي.ه.

* المرتابون القدماء؛ الرواقية.

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I (Cambridge, 1987), 438-60.

*** آرمسترونج، د.م** .(1926-). فيلسوف أسترالي، أحد أفراد طبقة النبلاء في أستراليا، وأحد الشخصيات المهيمنة فيما يسمى أحياناً بالمادية الأسترالية. كان واحداً من أول المدافعين عن *الوظيفية بوصفها نظرية في العقل، وقد حاول مواءمتها مع النزعة المادية. في الميتافيزيقا، دافع عن شكل مميز من المادية فيما يتعلق *بالكليات. تقر رؤيته أن هناك أسباباً فلسفية للاعتقاد في وجود الكليات، غير أنها لا توجد بشكل مستقل عن الفرديات التي تتعين فيها. لقد شكلت هذه الرؤية مرجعية عمله الأخير في القوانين الطبيعية، وفي طبيعة المقاميات (أحكام الجهة). يستبان من نزعته المادية المتشددة، ودفاعه المتحمس عن المادية الميتافيزيقية، فضلاً عن نهجه الفلسفي الواضح الذي يعول عن الحجج، أنه متأثر بجون أندرسون ـ الذي قال عنه جلبرت رايل عبارته الشهيرة «أنه يعتقد أنه لا يوجد سوى مسيمرات نحاسية».

ت.سي.

D.M. Armstrong, *A Material Theory of the Mind* (London, 1968).

*** آرنولد، انطوان** (1612–94). مجادل فلسفي نافذ البصيرة، أثّر تأثيرا معمقا في تطور فكر القرن السابع عشر. قبل أن يبلغ الثلاثين، أعد نقداً كاسحاً لبراهين ديكارت على التمييز بين العقل والجسم، شكك من وجهة منطقية في تمام وملاءمة المفهوم الديكارتي في الجوهر الفكري الخالص(Fourth Set of Objections to the *Meditations*, 1641). مدافع، بالرغم من انتقاداته، عن جوانب كثيرة من النسق المسيحي، ما جعله يشترك في عام 1662 مع بيير نيكول في كتابة العمل الشهير *La Logique ou l'art de pense* ـ الذي يسمى بمنطق Port Royal [نسبة إلى مدينة بورت رويال]. في بداية سبعينياته، نشر دحضاً مفصلاً لنظرية نيكلوس مالبرانش في الإدراك في كتابه *Traite des varies et fausses idees* (1683). عقب ذلك ببضع سنين، في تبادل شهير للرسائل مع ليبنتز، جادل بأن نظرية ليبنتز في الجوهر الفرد تحول دون إمكانات حقيقية وتفضي إلى الحتمية الشمولية.

جي. كوت.

S.M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Manchester, 1989).
R.C. Sleigh, *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (New Haven, Conn., 1990).

*** آكراسيا** (Akrasia). تساءل سقراط عما إذا كان بمقدور المرء أن يعمد إلى اختيار الأسوأ، حين يكون أمامه بديل عدم القيام بذلك، لأن الخوف، أو المتعة، ...، قد غلبته ـ حيث يمكن للآكراسيا أن تحدث. يرى سقراط أنه يتوجب على أي فاعل متدبر اعتبار أن ما يقوم به يلائم غاياته (ما يعتبره خيراً). إذا غلب على أمره، فإن أفعاله ليست عمدية. ما نقلب الرأي فيه (ما نستدل عملياً بخصوصه) هو ما نعتبره أفضل سبيل لتحقيق ما هو خير لنا. التعارض البادي بين *العقل و*العاطفة مرفوض: العواطف ليست مستقرة؛ إنها أحكام جهولة بخصوص ما يعد الأفضل؛ المعرفة ضرورية وكافية لجعل أحكامنا مستقرة. هكذا تطرح الإشكالية على النحو التالي: (1) كيف نستطيع السلوك ضد ممليات العقل؟ و(2) كيف نستطيع التصرف ضد رؤيتنا في ما نعتبره خيراً؟ يجيب سقراط بأننا لا نستطيع.

يقر أرسطو وأتباعه أن سقراط أغفل حقائق بينة. إنهم يقابلون بين العقل والسعي وراء الخير بدوافع العاطفة. يتضمن هذا إنكار للرؤية السقراطية التي تقر أن الأفعال العمدية تروم تحقيق ما يعتبره الفاعل أفضل البدائل: أستطيع أن أتناول كعكة المارينج لأنني أرغب في ذلك، دون أن أعتقد أن تناولها أفضل شيء يمكنني القيام به. هكذا نما نزوع شطر مماهاة الفضيلة مع ممارسة العقل، بطريقة تعارض العاطفة باعتباراها قصيرة الأجل: واعتبار آكراسيا إشكالية أخلاقية، مسألة يتعلق إمكانها بعلم الأخلاق.

في العصور الوسطى، تحتم طرح تصور لكيف يتسنى للشيطان، دون عاطفة، أن يخطئ عمداً. لقد حاول الأكويني تفسير ذلك باعتباره خطأ عقلياً، في حين ذهب سكوت إلى أنه حالة من حالات قيام الإرادة باختيار حر للخير، لكنها حالة يتوجب عدم اختيارها. هكذا ظهرت إشكالية الآكراسيا الخالية من الانفعال مرة أخرى.

في هذا القرن، عرض ر.م.هير لإشكالية نشأت عن مذهبه الذي يقر أن الأحكام الأخلاقية في استخدامها الأصلي تعبر عن قبول الفاعل لمبدأ مرشد في *الفعل: إذا لم يتصرف وفقها، فبأي معنى تعد مرشدة؟ لتفسير الآكراسيا، حاول هير استحداث مفهوم للإكراه السيكولوجي يتسق مع اللوم. في المقابل، يعتبر ديفدسون هذه الإشكالية مسألة أكثر شمولية في فلسفة الفعل: هل نستطيع طرح تصور في السلوك القصدي أو العمدي يسمح بالاختيار المتروي لسلوك مغاير لما يفضله هذا التروي، بصرف النظر عن أخلاقيته؟ هكذا أغفلت قيود الأخلاق والتعارض مع العاطفة، غير أن تقابل العقل مع شيء أقصر أجلا أو شمولية ظل باقياً.

احتفظ ديفدسون بافتراض مفاده أن السلوك الأكراسي ليس عقلانياً لكونه يتعارض بمعنى ما مع ما يعتبره الفاعل آنذاك متطلباً من قبل العقل ـ أي يتعارض مع الحكم الأفضل أو الذي يعتد بكل الظروف المتعلقة. بيد أن محاولات تحديد خصائص هذا الحكم لم توفق. ثمة إشكاليات عصية تواجه الأحكام التي تعتبر كل الظروف المتعلقة: لكن الحديث عن حكم أفضل لا يضمن قيام رابط مع العقل إلا إذا ركن إلى حديث عن الأحكام التي تعتبر كل الظروف المتعلقة.

الواقع أن هذه الأحجية، إذا كانت أحجية، تنشأ حتى حين يستعصي عقد تقابل بين العقل وشيء آخر. هاملت مثال مهم على ذلك. إنها تنشأ لأنه يبدو أن الفاعل يفضل بطريقة ما سلوكاً ثم لا يقوم به. لا العاطفة ولا الاعتبارات ضيقة المدى تشكل عاملاً أساسياً. المحير هو قيام المرء بسلوك ليس مكرهاً عليه

رغم إقراراته الصادقة في ظاهرها بمعارضته إياه.

يعتبر المذهب آنف الذكر الإشكالية متعلقة بكيف يستطيع المرء السلوك ضد مقتضيات العقل. ثمة من يقر أن الفرق بين الإنسان والحيوان إنما يكمن في أن الحيوان ينزع بشكل طبيعي نحو السلوك وفق ما يستدل على أنه في صالحه، الأمر الذي يمكنه من مقاومة العاطفة. هذه ملكة عقلانية، *الإرادة، وهي إما أن تكون مستجيبة دوماً لنداء العقل، ما يجعل الضعف دوماً خللاً في العقل، أو يتوجب عليها دوماً أن تروم خيراً ما، لكنها قادرة على رفض ما يعرضه العقل، وفي هذه الحالة تعد الآكرسيا ضعفاً في الإرادة.

يبدو أن كون العقل لا يملي دوماً سلوكاً عمدياً أمر مستلزم من حقيقة أنه إذا لم يكن هناك معيار مشترك للحكم بين غايتين، أو ثمة معيار لكن العقل عاجز عن تفضيل أي منهما وفق ذلك المعيار، فإنه يتوجب على الفاعل (الإرادة) أن يكون حراً في اختيار أي منهما. في حال ارتكاب خطأ، إذا لم يكن هناك معيار شامل للتخيّر بين الخير الأخلاقي وغاية أخرى، سوف يتوجب على الإرادة التخيّر بين المعيارين، دون عون من العقل. قد يتغلب على الإرادة بالعاطفة (بأن يكون المرء ضعيفاً)، ولكن في غياب العاطفة، تكون الإرادة تجسيداً للشر حين يقوم باختيار السلوك الأسوأ.

يمكن تفريغ هذا المذهب في الإرادة من شحنته الأخلاقية عبر ربطه بوجه عام بغايات طويلة الأمد، أو بالتخير التأملي. غير أن هناك إشكاليات كثيرة تواجه مشروع المصادرة على مثل هذه الملكة العقلية برمته، فهي ملكة ذات بنية غير مستقرة مؤسسة في عجالة على بعض التعبيرات المألوفة وعلى متطلبات مفترضة للخبرة.

جي.سي.ب.ج.

* العقل عبداً للعواطف.

William Charlton, *Weakness of Will* (Oxford, 1988).
Donald Davison, "How is Weakness of Will Possible?', in Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1990).
R.M/ Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).
B. O'Shaughnessy, *The Will* (Cambrdige, 1980).

* **ألبرت الكبير** (نحو 1206–80). ولد في لوينجن، المدينة الألمانية، وقد درس لفترة قصيرة في بادو، وأصبح راهباً دومينيكانيا عام 1223. كان عضواً في مجلس الجامعة بباريس (1242–8) حيث كان أوغسطين واحداً من تلاميذه، وفي عام 1248 أصبحا زميلين في كولن. كان يعرف بلقب **doctor universalis** [العلامة الكوني] بسبب درايته الموسوعية التي استبينت في أعماله الكثيرة. كتب كثيراً في المسائل العلمية، وكذا فعل في اللاهوت والفلسفة، حيث تأثر إلى حد بعيد بأعمال أرسطو التي وصلت الغرب المسيحي صحبة شروحات الفلاسفة الإسلاميين، خصوصاً الفارابي وابن سينا. كان من أوائل الذين لاحظوا أهمية طرح وسيلة للتوفيق بين فلسفة أرسطو والمسيحية، إذ احتاز أرسطو على حجج غاية في الإقناع في صالح تعاليمه، ولذا يتوجب أن يبرهن للذين اقتنعوا بها أنه بمقدورهم الموافقة عليها دون أن يستلزم ذلك بطلان إيمانهم. أوغسطين، أكثر من أي شخص آخر، هو الذي اضطلع بهذه المهمة التي استشعر آلبرت الحاجة إليها.

أي.برو.

*الأرسطية.

J. Weisheipl (ed.), *Albertus Magmus and the Sciences:* Commemorative Essays (Toronto, 1980).

* **آلبو، جوزيف** (نحو 1360–1444؟). فيلسوف يهودي من كاستيل، مؤلف Sefer ha-Ikkarim (سفر المبادئ، 1425). هو تلميذ لكريسكاس، ضلع في الرياضيات، الطب، والفلسفة الإسلامية والمسيحية واليهودية، فضلاً عن التعاليم الإنجيلية والحبرية. اشترك في الجدل التورتوسي الذي دار عامي 1423–14 .قبالة الهجوم على اليهودية، رام آلبو تشكيل عقيدة يهودية قابلة لأن يدافع عنها من وجهة نظر فلسفية تتركز حول الله، الوحي، والعوض، مع التقليل من أهمية الفكرة المسيحية (الخلاصية) التي تعد الموضع الأكثر إيلاماً في الجدل بين اليهود والمسيحيين. من أوغسطين استلهم آلبو فكرة القانون الطبيعي، مجادلاً مع ابن ميمون بأن أفضلية التشريع الإلهي إنما تكمن في توفيره (العقائدي) للسعادة الروحية، لا مجرد الرفاهية المؤقتة. حظي بإعجاب جروتيوس ورتشارد سيمون، غير أن المفكرين اليهود غالباً ما ينبذون فكرة العقيدة الرسمية ويعيبون عليه عوزه للأصالة.

ل.إي.ج.

Joseph Albo, *Sefer ha-Ikkarim,* ed. And tr. Issac Husik, 5 vols. (Philadelphia, 1929-30; first printed ed Socino, 1485).

* **آلتوسير، لويس** (1918–1990). أكثر الفلاسفة الماركسيين نفوذاً في الستينيات والسبعينيات، وقد أنتج

شكلاً جديداً من الماركسية بأن حاول أن يدمج فيها الأفكار السائدة التي تقول بها *البنيوية. ولد في الجزائر، وأمضى معظم حياته يلقي المحاضرات في كوليج دي فرانس، جامعة النخبة. تأثر كما تأثر أتباعه بالتيارات الرئيسة التي كانت تعصف بالحياة الثقافية الباريسية.

تتناقض رؤيته للماركسية تماماً مع التأويلين الهيجلي والإنسي لماركس اللذين سادا في العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية. بخصوص ماركس نفسه، عثر آلتوسير على قطيعة ابستمولوجية حادة بين أعماله الإنسية المبكرة ونصوصه العلمية المتأخرة؛ إذ تحكم في كل منهما منظور إشكالي أو نظري مختلف حدد هوية الأسئلة التي يمكن طرحها قدر ما حدد الافتراضات التي تطرح وفقها تلك الأسئلة. حسب رؤية آلتوسي، دافع ماركس عن مذهب أيديولوجي في *الاغتراب الإنساني والعلاج الذاتي من هذا الاغتراب الذي يحدث في نهاية المطاف، وقد تأثر في ذلك كثيراً بهجيل. في المقابل، كشف ماركس المتأخر عن أفكار علمية، عن نظرية في التشكيلات الاجتماعية وتحديداتها البنيوية.

وفق رؤية آلتوسير، دشن ماركس المتأخر نوعاً جديداً من الفلسفة أسس عليه تحليله الاجتماعي. لقد كانت هذه *المادية الديالكتيكية قبل كل شيء نظرية في المعرفة. وفق نزعة كانتية محدثة مغايرة، ارتأى آلتوسير، أن مهمة الفلسفة إنما تكمن في استحداث مفاهيم تشكل اشتراطات للمعرفة، كما أكد الفصل التام بين الشيء الذي يشكل موضع الفكر والشيء الواقعي. المعرفة التي تعمل على موضوعها شكل محدد من الممارسة، ممارسة النظرية، ولقد كانت فلسفة ماركس نظرية في تلك الممارسة.

حين تطبق هذه الابستمولوجيا على المجتمع، ينتج علم المادية التاريخية. كل حالة من حالات المجتمع - الاقتصاد، السياسة، الأيديولوجيا - بنية موحدة ضمن بنية مكونة من البنى. المركب الشامل والعلاقات المتفاوتة بين تلك الحالات في وقت بعينه يسميهما آلتسوسير «تركيبة». كل تركيبة «محددة على نحو مبالغ فيه»، لأن كل مستوى يسهم في تحديد البنية كما أنه محدد من قبلها: التحدد مركب دائماً. عن هذه السببية البنائية تنجم قراءة للتاريخ تعتبره عملية لا فاعل فيها - في مقابل نزوع سارتر أو ماركس المبكر مثلاً صوب اعتبار البشر كائنات فاعلة نشطة في العملية التاريخية.

رؤية آلتوسير لماركس، خصوصاً مفهومها لما هو إشكالي وإصرارها على الاستقلالية النسبية التي يحظى بها العلم، شكلت علاجاً ناجعاً لكل أنماط الردية وأشكال الماركسية الهيجلية المتطرفة. بيد أنها تعاني من ضعف شديد يؤكده نهجه السطحي الذي يصرح به في سيرته الذاتية. تظل منزلة تلك الرؤية، بوصفها تأويلاً لما أقره ماركس، موضع شك؛ قيامها باستبعاد أي ركون إلى الأشياء الواقعية إنما يصعّب تحديد معيار العلمية؛ وأخيراً، على اعتبار أنه قد عزل بين المادية الديالكتيكية والتشكيل الاجتماعي، فإنه ليس لدى آلتوسر تصور ملائم للعلاقة بين النظرية والتطبيق.

د.مكل.

L. Althusser, *For Marx* (London, 1965).
G. Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (London, 1987).
E. P. Thompson, *The Poerty of Theory* (London, 1978).

* **آلدرتش، فيرجيل، سي** .(1903-). شغل منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، والجماعة الأمريكية لعلم الجمال (الاستاطيقا)، وهو مؤلف (1963) Philosophy of Arts و The Bode of a Person (1988)، فضلاً عن مئات المقالات التي بدأها عام 1931 وظل يكتبها حتى عام 1992. طور تصور أو وصف «مستوى متوسط» لعالم الخبرة، لا يُختزل محتواه وجوانبه (الفكرة والخبرة) إلى مجال أدنى أكثر مادية ولا «يصعد به» إلى تصور عرفي.

في أعماله يجد المرء تصريحاً بتصور في طبيعة *الصور و*الأشخاص. الجانب المهم من الصور هو نجاحها (غالباً) في تصوير شيء ما، فهي تحظى بمحتوى تمثيلي، وبنيتها المادية هو الوسط الذي يتجلى عبره محتواها. كثير من هذا يسري على الأشخاص. ما «فيهم»، رؤاهم، أفكارهم، مشاعرهم، وعواطفهم، إنما يتجلى ويتمثل في مجال مناسب من التمثيل، عبر أنشطتهم الجسدية (السلوكية)، بما تشتمل عليه مما يسميه فتجنشتين «ظلال سلوكهم الدقيقة». يعرف آلدرتش الأشخاص، الحيويين، الجسديين، بأنهم أدوات تمثيلية طبيعية، تماماً كما أن الصور وسط تمثيلي غير طبيعي. (انظر خصوصاً "Pictures and Persons" الذي صدر عام 1975 في Review of Metaphysics، فضلاً عن The Body of a Person).

د.ج.

* **آلكميون الكروتوني** (برز نحو 450 ق.م). منظّر في علوم الطب، استحدث نظرية شبه سياسية في الطب، طورت إحدى صيغها في شكل علم أمراض «الأخلاط الأربعة» الذي هيمن عبر جالينوس على الطب الوسيط والحديث المبكر. وفق صياغة آلكميون، ثمة أربع «قوى» (الحار، البارد، الرطب، والجاف) تبقى بقاء طبيعيا في الجسم السليم في حالة توازن (لأن قدراتها متناسبة في كل مكان). حدوث أي اضطراب في هذا التوازن يؤدي إلى تفوق مدمر لإحدى القوى، الأمر الذي يسبب صراعاً. هذا هو المرض؛ تنوع الأمراض، وطبائعها المختلفة، إنما تفسّر عبر تنوع سبل وأماكن توزيع التناسب الصحيح الممكنة.

إي.ل.ه.

J. Mansfeld, 'Alcmaeon: "Physikos" or Physician?', in *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Contiuation Offered to Professor C.J. de Vogel* (Assen, 1975).

* **آنجست** (Angst). حالة قلق متواترة تنتاب المرء على حياته يعتبرها الوجوديون دليلاً على أن للحياة البشرية بعدا ليس بمقدور علم النفس ذي النزعة الطبائعية أن يسبر أغواره. كيركجورد هو من استحدث هذا المصطلح، وقد أقر أن الآنجست (الذي يترجم هنا عادة إلى «الروع») المرتبط بعوارض المصادفة إنما يثبت أننا لا نستطيع الاحتياز على إحساس آمن بهويتنا إلا عبر القيام بقفزة الإيمان والدخول في علاقة مع الله. أيضاً فإنه يستخدم الآنجست (الذي يترجم هنا عادة إلى «القلق») لوصف إحساس بعدم الارتياح بخصوص بنية حياة الشخص، وهو إحساس يتوجب تشخيصه، كونه لا ينشأ عن أي تهديد، بوصفه تجلياً لمسؤوليته عن تلك البنية. أما سارتر فيستخدم كلمة angoisse التي تترجم هنا عادة إلى «الكرب» لوصف هذه الظاهرة الأخيرة.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ اليأس.

M. Heidegger, *Being and Time*, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962), sects. 40,53.

* **آندرسون، جون** (1893–1962). أ ثّر أكثر من غيره على الفلسفة الأسترالية، وتختلف فلسفته عن فلسفات غيره (تأثر بهرقليطس والكساندر). وضع آندرسون كل شيء في مستوى واحد؛ لا إله، لا كينونات أساسية ذرية، لا أنفس تتخذ موضع الاسم أو الفاعل في الجمل؛ كل شيء مجرد «مجموعة من المواقف المتأثرة» تشغل مساحة زمانية ومكانية. وفق هذا، تنتمي كل الحقائق إلى نوع واحد؛ ليست هناك حقائق ضرورية، بل حقائق فحسب.

تقر الواقعية الآندرسونية استقلال العارف عن المعروف، بصرف النظر عما تتم معرفته. اعتبار العلاقة بوصفها مكوّنة لأي شيء خلط «نسباني». آندرسون معنى دوماً بالبحث عن الأخلاط النسبية، وهو يجدها فيما هو ملزم مثلاً. ينتج هذا عن معاملة علاقة ذات حد واحد متضمِّن (المتطلَّب) على اعتبار أنها خاصية (استحقاق) لفعل. الأسئلة الحاسمة هي: من يقوم بالطلب؟ وما السياسة التي يتبعها؟

س.أي.ج.

John Anderson, *Studies in Empirical Philosophy* (Sydney, 1962).

يشتمل ذلك الكتاب على معظم أعمال آندرسون.

J. L. Mackie, 'The Philosophy of John Anderson'. *Australian Journal of Philosophy* (1962).

* **آندرسون وبنلاب** .جاء ألن آندرسون (1925–73) ونويل بنلاب الأصغر (1930–) إلى جامعة ييل في نهاية الخمسينيات، الأول أستاذاً والثاني طالباً. كان بنلاب قد رجع من دراسته في أوربا بعد أن تلقى تعليمه على يد روبرت فيز الذي أثار شغفه بدراسة فيلهام اكرمان الواعدة في "Sirenge Implkation" التي نشرت فـي *Journal of Symbolic Logic* عـام 1966. سـعـد أندرسون بالعثور على زميل متحمس، فاشتركا معاً في مشروع بحثي (لم تكن لديهما دراية بما سوف ينتج عنه) في «منطق التعلق». يتوجب ألا ننسى أعمال أندرسون الأخرى، في منطق المقاميات (الجهة)، منطق الواجب، وفلسفة العقل، وكذا الشأن نسبة إلى فطنته الساخرة وأسلوبه الساحر. وعلى نحو مماثل، نذكر الدراسة القصيرة، والواعدة، في "Tonk, Plonk and Plink" التي تضمنت بداية إجابة عن سؤال برابر عما إذا كان بالمقدور تعريف الروابط المنطقية عبر الاستدلالات التي تجعلها تلك الروابط سليمة. كلاهما عمل بطريقة فاعلة في أبحاث مشتركة مع عدد من الزملاء. وأخيراً وليس آخراً، يتوجب ألا نغفل أثرهما، أساتذة ملهمين وأجداداً وأسلافاً للمنطق الفلسفي الذي أنجز في نهاية القرن العشرين، وذلك عبر تأثير طلابهما.

س.ل.ر.

L. R Anderson and N.D. Benlap et al, Entailment: *The Logic of Relevance and Necessity*, 2 vols. (Princeton, NJ., 1975, 1992).

* **الأبوية، النزعة**. النفوذ أو السلطة التي يمارسها الشخص أو المؤسسة على شخص آخر لجلب النفع عليه أو الحول دون إلحاق الضرر به بصرف النظر عن رضاه. هكذا تشكل النزعة الأبوية تهديداً للاستقلالية والحرية والخصوصية. غير أن هذه النزعة تعد عند كل نظرية معيارية شيئاً مرغوباً فيه نسبة للأبناء الصغار والمرضى العقليين ومن في حكمهم. أما الليبراليون فيرومون دوماً التقليل من هذه النزعة إلى الحد الأدنى، معيارهم في ذلك ما إذا كان الشخص العاقل تماماً، المستنير بكل الحقائق المتعلقة، سوف يرضى بالتدخل - كما يمكن أن يفترض في حال ضحية حادث فقد وعيه وتعرضه حياته للخطر - وذلك بحسبان أن النزعة الأبوية تصون أو تدعم الحرية في مراحل لاحقة. وفق هذا المعيار، تعد الأبوية القانونية الصادرة في شكل تشريعات وتعمل على خلق جرائم دون ضحايا (مثال القمار والجنسية المثلية) تدخلاً غير مبرر من قبل الدولة في سلوكيات الراشدين الخاصة.

•.ي.ب.

*الليبرالية؛ التحرر السياسي.

Joel Feinberg, *Harm to Self* (New York, 1986).
Rolf Sartorius (ed.), *Paternalism* (Minneapolis, Minn., 1983).

* **الأبجدية العالمية** * (characteristica universalis). لغة اصطناعية مكتوبة يقصد منها التعبير عن أفكار عوضاً عن تمثيل أصوات كلامية، استلهمت من الرموز الصينية، وقد تصورها فرنسيس بيكون مجرد وسط للاتصال الدولي، في حين وجد فيها ديكارت وليبنتز وآخرون سبيلاً لتحقيق أنسقة المعرفة العلمية وتمامها. جورج دالجارنو وجون ولكنز مؤلفان بارزان لمثل هذه اللغة. أيضاً رغب ليبنتز في توظيف لغته في الحساب المنطقي.

في حين أن كثيراً من*اللغات الاصطناعية، مثل اسبرانتو، قد استخدمت في الاتصالات الدولية، وكثيراً منها خصصت للبحث المنطقي أو الرياضي، أو لأسباب تصنيفية، يبدو أن هذه المشاريع مختلفة عن بعضها البعض إلى حد يحول دون استخدامها بطريقة مفيدة في نسق لغوي مفرد.

ل.جي.سي.

L.J. Cohen, 'On the Project of a Universal Character', *Mind* (1954).

* **الأبدي، العود**. فكرة كوزمولوجية قديمة، تبناها نيتشه، مفادها أن كل ما يحدث جزء من دورة مكرورة أو سلسلة من الحوادث لا نهاية لها. في حين أن نيتشه اعتبر هذه الفكرة فرضاً كوزمولوجيا واقعياً، فإنه يطرحها ويستخدمها أساساً بطريقة افتراضية نوعا من الاختبار. من يستطع أن يؤكد الحياة حتى وفق هذا الافتراض سوف يحتاز على ما يكفي للتحمل والازدهار عقب تحرره من كل الأوهام (See e.g. *The Gay Science, Sect. 341; Thus Spoken Zarathustra*, pt. 3; The Will to Power, sect. 1066.)

*الكوزمولوجيا.

John Stambaugh, *Nietzsche's Thought of Eternal Return* (Baltimore, Md., 1972).

* **الأبدية**. تستخدم أحياناً لتعني *الزمن بأسره، لكنها غالباً ما تعني عالماً زمنياً (لا ماضي فيه ولا مستقبل) يعيش فيه الله. يعرفها بوثيوس بأنها «الاحتياز الكلي والكامل مرة واحدة على حياة لا نهاية لها». يبدو أننا لا نستطيع تخيل أنه يتوجب نسبة إلى الله ألا يكون هناك «انقضى»، و«ليس بعد». يقر معظم الفلاسفة المسيحيين منذ القرن الرابع (خلافاً لواضعي الإنجيل) أن الله يوجد خارج الزمان، غير أنه في عالمه اللازمني يفعل ويعلم في الوقت نفسه كل لحظة في الزمن. على ذلك، فإن اتساق هذا المعنى أمر مشكوك فيه - إذا كان الله يرى حدثاً عام 500 ق.م. حال حدوثه ويرى حدثاً آخر عام 2000 ب.م. حال حدوثه، وكانت كل حالات الرؤية الإلهية متزامنة، فإنه يتوجب أن يكون عام 500 ق.م. هو ذات عام 2000 ب.م. - وهذا مناف للعقل.

ر.ج.س.

N. Pike. *God and Timelessness* (London, 1970).

* **الابستمولوجيا، إشكاليات**. الابستمولوجيا هي دراسة حقناً في الاعتقادات التي نذهب إليها. بوجه أكثر عمومية، نبدأ بما يمكن أن نسميه بمواقفنا المعرفية، ونسأل ما إذا كنا نفلح في اتخاذنا. تشتمل المواقف المعرفية على الاعتقادات (ما نحسب أنه كذلك)؛ وفي بعد آخر تشتمل على ميولنا شطر مختلف الاستراتيجيات والمناهج التي نوظفها في تشكيل المزيد من المعتقدات ولتنقيح السابق منها، فضلاً عن إنتاج تلك الاستراتيجيات والمناهج. وفق هذا العرض، تعد

الابستمولوجيا صراحة معيارية؛ فهي معنية بما إذا كنا سلكنا بطريقة صحيحة أو خاطئة (مسؤولين أو غير مسؤولين) حين شكلنا المعتقدات التي نقرها.

وبطبيعة الحال، حين نقوم بهذا المبحث، فإننا لا نقتصر على التساؤل عن الاعتقادات والاستراتيجيات التي وجدناها في حوزتنا أصلاً، بل نستفسر عما إذا كانت هناك اعتقادات واستراتيجيات أخرى أجدر بنا أن نضيفها، وعما إذا كانت هناك اعتقادات واستراتيجيات كان أحرى بنا أن نبدأ بها لو كانت في حوزتنا. إننا نأمل في الخلاص إلى تصور كامل عن الطريقة التي يتوجب على الكائن المعرفي المسؤول السلوك وفقها، على نحو يضمن إلى حد أننا لا ننأى كثيراً عن تحقيق ذلك المثال.

1 .التبرير .نستطيع أن نميز بين نوعين من الاعتقادات: الاعتقاد غير المباشرة والاعتقادات المباشرة. الأولى هي تلك التي نصل إليها عبر استراتيجية تركن بداية إلى معتقدات أخرى نقرها. الاستدلال مثال على تلك الاستراتيجية (لكنه ليس المثال الوحيد)؛ هكذا نستدل على أن المطر سوف يهطل بعد قليل وفق معتقدينا المنفصلين أن الوقت وقت ضحى وأن السماء غدت جد معتمة. تثير المعتقدات غير المباشرة مسألة ما إذا كان يحق لنا تبني الاستراتيجية التي نتبنى فعلاً - بمعنى أنها استراتيجية نفلح حين نستخدمها. المعتقدات المباشرة هي تلك التي نتبناها دون أن نصل إليها عبر معتقدات سلف لنا احتيازها. تثير هذه المعتقدات إشكاليات مغايرة، تتعلق بمصدر حقنا في الاعتقاد. أفتح عيني، وبسبب ما أرى، أعتقد مباشرة أن ثمة كتاباً أمامي. إذا أفلحت في تبني ذلك المعتقد، فإنه مبرر (أو أنني محق في تبنيه). هذا التركيز على التبرير طريقة من طرق التعبير عن الفكرة القائلة إن الابستمولوجيا معيارية. فما الذي يجعل ذلك الاعتقاد مبرراً؟

ثمة أجوبة مختلفة تقترح نفسها. إحداها الإجابة الواقعية: يكون الاعتقاد سالف الذكر مثلاً مبرراً حال كونه نتيجة عملية جديرة بالثقة. تقر إجابة مذهب الاتساق أن مثل ذلك الاعتقاد يكون مبرراً إذا كان عالمي أكثر اتساقاً به مما هو بدونه. الثالثة إجابة نصير التأسيسية التي تقر أن ذلك الاعتقاد ليس مباشراً، بل مشتقا من اعتقاد يتعلق بكيف تبدو لي الأشياء الآن. لو صح هذا المذهب، فإنه يثير سؤالين. الأول ما إذا كان الاعتقاد بخصوص كيف تبدو الأشياء لي الآن مبرراً، وكيف يكون كذلك؛ أما الثاني فهو ما إذا كان الاستدلال من ذلك الاعتقاد مبرراً. قد نتساءل عن مبدأ الاستدلال الذي يوظف. هبه: إذا بدت لي الأشياء هكذا، فمن الأرجح أن تكون كذلك. ما الذي يجعلنا نفلح في توظيف هذا المبدأ؟

2 .بنية التبرير .يفضي بنا هذا إلى سؤال خاص عن التبرير. هبنا طرحنا تبريرا لمعتقد غير مباشر س بالركون إلى علاقته بمعتقد آخر ص. ص يبرر س. اعتقادي أن اليوم هو الأحد يبرر أنه لا بريد اليوم. ثمة حدس قوي مفاده أنه ليس بمقدور ص إهابة تبرير إلى س ما لم تكن هي نفسها مبررة. لذا فإن السؤال عما إذا كان تم تبرير س لم يحسم، حين قمنا بالركون إلى ص، بل أطرّح جانباً. يرتهن تبرير س بما إذا كانت ص مبررة. ولكن ما الذي يبرر ص؟ قد نلجأ إلى معتقد ثالث ع، لكن المشكلة سوف تظل باقية. لدينا هنا بداية متراجعة لا متناهية. الاعتقاد الأول في أول السلسلة ليس مبرراً ما لم يكن الاعتقاد الواقع في نهايتها مبرراً. ولكن هل ثمة اعتقاد هو الأخير في السلسلة؟

هذه هي متراجعة التبرير اللامتناهية. *التأسيسية تحمل هذه المتراجعة محمل الجد، وتحاول العثور على «معتقدات أساسية» قادرة على إيقافها. تشتمل سبل القيام بذلك على فكرة مفادها أن المعتقدات الأساسية مبررة عبر مصدرها (قد تكون نتاجات مباشرة للحس)، أو بسبب مواضيعها (كونها تتعلق بطبيعة أوضاع صاحب المعتقد الحسية الراهنة). ترغب *الامبيريقية في هذا الخصوص في تأسيس المعتقدات الأساسية بطريقة ما في الخبرة، والتأسيسية معنية ببنية هذا المشروع الامبريقي. الاهتمام بمتراجعة التبرير إذن اهتمام ببنية التبرير. مذهب الاتساق محاولة لتبيان أنه لا حاجة لفئة المعتقدات المبررة أن تتخذ شكل بنية فوقية ترتكز على قاعدة؛ مفاد الفكرة هنا أنه محتم على مشروع التأسيسية أن يفشل، أن تترك «القاعدة» دون أساس، بحيث لا تستند على شيء. إذا كانت هذه هي النتيجة، وإذا صح مذهب التأسيسية بخصوص بنية فئة المعتدات المبررة، فإن النتيجة الممكنة الوحيدة سوف تكون نتيجة ارتيابية تقر أنه لا معتقد من معتقداتنا مبرر.

ينكر أشياع مذهب الاتساق التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية: ليست هناك معتقدات تشكل فعلاً قاعدة، وأخرى تشكل فعلاً بنية فوقية. يمكن للمعتقدات المتعلقة بالخبرة أن تُدعم عبر الركون إلى نظرية (سوف تكون متجهة إلى أعلى وفق النموذج التأسيسي)، وقد يحدث العكس (فالنظريات في حاجة لدعم الخبرة). الأمر برمته خليط، ولا سبيل إلى تصنيفه إلى طبقتين.

3 .المعرفة .الابستمولوجيا، كما أوضحنا، معنية بالتبرير؛ لكنها معنية أيضاً *بالمعرفة. من يكن معتقده مبرراً يفلح؛ لكن التبرير يأتي في شكل درجات، وكذا شأن منزلتنا المعرفية (المحددة بمدى فلاحنا). المنزلة الأعلى هي منزلة المعرفة. من يعرف أن س فقد بلغ أفضل وضع (على الأقل نسبة إلى س). ثمة اهتمام متوقع بهذه المنزلة، وثمة سؤالان يثاران: ما أفضل ما يتسنى لنا الأمل فيه، وفي أي مجال نحصل عليه؟ تركز المحاولات التقليدية لتعريف المعرفة على السؤال الأول، وقد اتخذت أحد شكلين. يعتبر النوع الأول من المحاولات المعرفة شكلاً حاذقاً من أشكال الاعتقاد. أفضل صياغة نعرفها لهذه الرؤية هي «التعريف الثلاثي الجوانب» الذي يعتبر المعرفة (1) اعتقاد يتصف بأنه (2) مبرر و (3) صادق. أما النوع الثاني فيقر أن المعرفة تبدأ حين ينفد الاعتقاد. صياغة أفلاطون لهذه الرؤية أن الاعتقاد معنى بالمتغير (خصوصاً العالم المادي)، لكن المعرفة معنية بالثابت (الرياضيات مثلاً). ثمة صيغ أخرى تقترح أنه بمقدورنا الحصول على معارف بالأشياء المحيطة بنا، لكن ذلك لا يحدث إلا حال امتثال شيء مادي مباشرة أمام العقل. لذا فإن المعرفة علاقة مباشرة، في حين اعتبر الاعتقاد علاقة غير مباشرة بالشيء المعتقد.

يفضي بنا السؤال الثاني المتعلق بالمعرفة، الذي يستفسر عن المجالات التي يمكن أن نحصل فيها على المعرفة، إلى التمييز بين الشامل والمحلي. قد نقول إن المعرفة متوفرة في بعض المجالات، وإنها مفقودة في أخرى، أو على الأقل فإن توفرها أكثر صعوبة. يقول الناس عادة إنه لا معرفة لدينا بالمستقبل، الله، أو الصواب والخطأ، ولكنهم يجوّزون بعض المعارف العلمية وبعض المعارف المتعلقة بالماضي (في الذاكرة). وعلى نحو مماثل، قد نقول، في سياق نقاش تبرير الاعتقاد، إن معتقداتنا بخصوص الأشياء المحيطة بنا في الوقت الراهن مؤسسة على قاعدة صلبة بقدر صلابة ما يدعم معتقداتنا النظرية الأساسية (المختلفة كثيراً) في العلم، في حين أن معتقداتنا بخصوص الله والمستقبل تحصل بطبيعتها على دعم أقل.

4 .الارتيابية .للارتيابية في المعرفة شكلان، عام وخاص. يقر المرتاب في المعرفة أننا لا نستطيع تحقيقها، وهذا زعم يمكن أن يُقر بوجه عام (الصياغة العامة) أو بخصوص مجالات بعينها كالتي سبق ذكرها (الصياغة الخاصة). عادة ما يعتبر المرتاب في الاعتقاد أكثر أهمية. إنه يقر، إقرارا عاما، أنه لا حق لدينا في أي معتقد؛ ليست هناك معتقدات أفضل من غيرها، وليس هناك معتقد جيد إلى حد يكفي لاعتباره مبرراً. على نحو أكثر خصوصية، قد يقول المرتاب في الاعتقاد إنه بينما نفلح بخصوص بعض معتقداتنا المتعلقة بأشياء محجوبة عنا في الوقت الحاضر (في الدرج مثلا)، ليس لدينا أي حق في المعتقدات المتعلقة بالصواب والخطأ. من يقر هذا إنما يكون مرتاباً أخلاقياً، والصعوبة الخاصة بهذا المذهب إنما تتعين في ضمان عدم تسرب مبررات المرء التي تصوغ ريبته الأخلاقية إلى مجالات أخرى. إذا كان اعتراض المرء مثلاً على معتقدات تتعلق بأمور أخلاقية مفاده أنها تكمن خلف نطاق الملاحظة، سوف يلزمه أن يوجه الاعتراض نفسه إلى المعتقدات العلمية المتعلقة بمواد أدق من أن تلحظ.

لذا ثمة تمييز بين الارتيابية العامة والخاصة، في نظرية الاعتقاد المبرر وفي نظرية المعرفة. ثمة حاجة لدعم كل من ذينك النوعين من الارتيابية بالبراهين. تتعين إحدى إشكاليات الابستمولوجيا الأساسية في محاولة تقويم تلك البراهين والرد عليها كلما تم عرضها. هذه طريقة مهمة نستطيع عبرها تكريس حقنا في معتقداتنا.

كان هناك في تاريخ الابستمولوجيا تياران كلاسيكيان من البراهين الارتيابية، البيروني والديكارتي. تركز *البيرونية (التي سميت على الشخصية البارزة فيها، بيرون الإيلي (نحو 365–270 ق.م.)) على تبرير الاعتقاد، في حين تبدأ الارتيابية التي ورثناها من ديكارت بالمعرفة وتحاول الانتقال منها إلى الاعتقاد. يجادل ديكارت بأننا لا نستطيع معرفة أي شيء ما لم نكن قادرين على التمييز حالة صدقه عن حالة بدوه صادقاً رغم بطلانه . ذلك أنه إذا عجزنا عن التمييز، فإنه رغم إمكان صحته هنا، فإنه ليس كذلك وفق كل ما نعرف. قد تكون هذه الحالة، وفق مبلغ علمنا، حالة تخدعنا فيها المظاهر، ولذا نكاد لا نقدر على الزعم بأنها ليست كذلك. رغم أن هذا البرهان مقنع إلى حد كاف بوصفه برهاناً على ارتيابية المعرفة، ليس من السهل بسط هذا النهج لدعم الارتيابية في الاعتقاد. حقيقة عجزي عن تحديد ما إذا كانت المظاهر تخدعني لا تسهم كثيراً في إثبات أنه لا مبررات لدي (أو أن مبرراتي غير كافية) لدعم اعتقادي. الأمور تختلف مع الموروث البيروني. إنه يروم صراحة إثبات أن المبررات التي تدعم أحد الأطراف لا تكون إطلاقاً أفضل حالاً من تلك التي تدعم الطرف الآخر. يلزم عن هذا أنه لا

مجال متاح لشيء من قبيل الاعتقاد المفضل من قبل موازنة المبررات، وأن نسلّم بأننا لا نستطيع الدفاع عن حقنا في الاعتقاد بالطريقة الوحيدة المتاحة لنا، أي عبر تبيان أن الشواهد تدعمها. تركز البيرونية على المعايير التي نميز وفقها بين الحق والباطل، وتجادل بطرق مختلفة بأنه لا حق لدينا في تلك المعايير، ما يعني أنه لا سبيل للدفاع عنها عقلانياً. تتعين إحدى النقلات الكلاسيكية هنا في التساؤل عن المعايير التي نستطيع توظيفها في تقويم معاييرنا؛ إذا لجأنا إلى المعايير التي تشكل موضع الاعتبار نفسها، نكون صادرنا على المطلوب؛ غير أنه ليس لدينا معيار آخر نلجأ إليه. الراهن أن البيرونية هنا تهاجم استراتيجياتنا المعرفية، حيث تجادل بأنه ليس بالمقدور الدفاع عن أي منها. برهان هيوم الذي يهاجم عقلانية الاستقراء مثال كلاسيكي على ذلك.

5 .*الطبائعية في الابستمولوجيا .لأن الابستمولوجيا معيارية، فإنها معنية بالتقويم ـ تقويم الاستراتيجيات وتقويم نتاجاتها (المعتقدات). استراتيجيات العلم من ضمن الاستراتيجيات التي تقومها الابستمولوجيا. وفق هذا الفهم، تحكم الابستمولوجيا على سائر مجالات البحث البشري، وبذا تعد الفلسفة الأولى. (يستفسر السؤال الارتيابي سالف الذكر عن الكيفية التي يمكن أن تفلح الابستمولوجيا وفقها في تقويم نفسها.) يحاول كواين عكس هذا الوضع، أن يعتبر الابستمولوجيا جزءاً من العلم، بحيث نفيد من نتائج العلم في الإجابة عن أسئلة الابستمولوجيا. هذا المشروع، الذي يعرف بتطبيع الابستمولوجيا، ليس مستحيلاً، فالعلم يفلح أحياناً في تقويم استراتيجياته الخاصة، تماماً كما يفلح في تقويم أدواته. هكذا يكون العلم أحياناً معيارياً؛ فقد لا يقتصر على فحص عملياتنا الحسية، بل يبدي رأياً في موثوقيتها. غير أن بعض أسئلة الابستمولوجيا تبدو غير قابلة للتطبيع، مثال تلك المتعلقة بالعقل عوضاً عن الملاحظة.

6 .مجالات خاصة .تقليدياً ثمة أربعة مصادر للمعرفة (أو الاعتقاد المبرر): *الحس، *الذاكرة، *الاستبطان، و*العقل؛ ولكل منها ابستمولوجيا تخصه. تستفسر دراسة المعرفة الحسية عن كيف يفضي الإدراك الحسي إلى معرفة بما يحيط بنا من مواد. بيّن أننا نحتاج إلى قدر بعينه من الدراية بكيفية عمل الحواس حقيقة. لكنه يبدو أن هذه الدراية لا تكفي وحدها (ولذا ربما يستحيل تطبيع حتى ابستمولوجيا الحواس). ثمة صعوبات نواجهها هنا لا يتسنى حلها عبر المزيد من المعلومات العلمية. إحداها هي الصعوبة الخاصة التي تسمى أحياناً بحجاب الإدراك. إذا كانت حواسنا لا تبلّغ إلا معارف تتعلق بكيف تبدو الأشياء، فكيف نأمل في استخدامها للدراية بكيف تكون الأشياء فعلاً؟ المظاهر، وفق هذا التصور، عوائق أكثر منها دعائم في محاولتنا تمييز طبيعة الواقع. الإدراك الحسي يخفي العالم بنقابه عوضاً عن كشفه النقاب عنه. ثمة صعوبة خاصة أخرى هنا مشتقة من برهان الوهم.

في الطرف الآخر نجد ابستمولوجيا العقل. ثمة نوعان من الأنشطة التي يقوم بها العقل. الأول هو الاستدلال، حيث ننتقل من معارف قديمة إلى أخرى جديدة. أقوى أشكال الاستدلال هو الاستدلال الاستنباطي السليم، الذي يتم حين يستحيل صدق مقدماتنا (التي نستدل منها) حال بطلان نتيجتنا (التي نستدل عليها). ولكن كيف يتسنى لمثل هذا الاستدلال أن يفضي إلى معارف جديدة؟ لا ريب أنه يتوجب على النتيجة أن تكون متضمنة بطريقة ما في المقدمات، إذا استحال صدق المقدمات حال بطلان النتيجة. النشاط الثاني الذي يفترض أن يقوم به العقل هو الاكتشاف المباشر لحقائق جديدة. الحقيقة التي يمكن أن تكتشف عبر نشاط العقل وحده تسمى حقيقة *قبلية، والمعرفة بها معرفة قبلية. أحد الأسئلة الكبرى في الابستمولوجيا هو: كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة، وما نوع الحقائق التي يمكن معرفتها على هذا النحو؟ ثمة قضايا تصدق بفضل معانيها فحسب، مثال كل العزاب بشر. إننا نعرف هذه الحقيقة، ليس بالركون إلى الحس، أو الاستبطان، أو الذاكرة، ولذا فإننا نعرفها بالعقل. غير أن مثل هذا القضايا (التي تسمى غالباً بالتحليلية) تعوزها الأهمية. إنها لا تهبنا أية معرفة أساسية. هل بمقدور العقل أن يهبنا مثل هذه المعرفة بخصوص أي شيء، أم أن كل المعارف القبلية تحليلية و(من ثم) تافهة؟ مثال ذلك، إذا كانت المعرفة الرياضية نتاجاً للعقل، فهل يمكن أن تكون واقعية؟ هل الحقائق الرياضية مجرد حقائق تحليلية؟ يبدو أننا مشتتون بين إقرار أهمية الحقائق الرياضية وإقرار أننا نعرفها بواسطة نشاط العقل وحده. الراهن أن محاولة كانت تنكب هذا المأزق هي التي أفضت إلى كتابه الأول في «النقد».

7 .منزلة الابستمولوجيا .ما موضع الابستمولوجيا في الخريطة الفلسفية؟ إني أعتبرها الفصل الأول في المشروع الأكثر شمولية الذي يسمى فلسفة العقل. إنها الجانب التقويمي في ذلك المشروع. في فلسفة العقل نتساءل عن طبيعة الأوضاع الذهنية، طبيعة الاعتقاد على

وجه الخصوص (نسبة إلى المقاصد الراهنة). تتأثر رؤانا في الابستمولوجيا بأجوبتنا عن ذلك السؤال، تماماً كما تتأثر بالنتائج العلمية المتعلقة بطبيعة عمليات الإدراك الحسي. مثال ذلك، سوف يرتهن مذهبنا في العلاقة بين المعرفة والاعتقاد بشكل حاسم بالطريقة التي نتصور بها الاعتقاد. هل هو وضع مغلق، بحيث نعي فحسب تمثلات للأشياء عوضاً عن الأشياء نفسها (حجاب الاعتقاد)؟ وإذا كان ذلك كذلك، هل المعرفة مجرد أفضل شكل لذلك الوضع ـ النقاب الأكثر شفافية؟ أم أنه يتوجب تصور المعرفة بطريقة مغايرة؟

المجال الفلسفي الآخر الذي ترتبط به الابستمولوجيا على نحو وثيق هو نظرية المعني. السؤال عما إذا كنا قادرين على معرفة قضايا من نوع بعينه يتأثر بمذهبنا في معاني تلك القضايا. مثال ذلك، إذا اعتبرنا الإقرارات المتعلقة بالعالم المادي صيغة مقنعة لإقرارات عن الخبرة، وإذا اعتقدنا أن معرفتنا بالخبرة محصنة ضد الهجوم الارتيابي، قد نأمل في الدفاع عن قدرتنا على معرفة طبيعة العالم المادي. هذا هو أمل أن تتمكن *الظاهراتية من حل بعض مشاكلنا الابستمولوجية.

جي.د.

* الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستيمي، التبرير؛ الابستمولوجيا الوراثية؛ الابستمولوجيا النسوية؛ النسبانية، الابستمولوجية؛ المعرفة.

R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1977).

J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1977).

I. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1966).

B.W.V. Quine, 'Epistemology Naturalised', in *Ontological Relativity* (New York, 1969).

W.F. Sellars, 'Empiricism and the Philosophy of Mind', in Science, *Perception and L. Wittgenstein*, On Certainty (Oxford, 1969).

*** الابستمولوجيا، تاريخ**. الابستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعني بطبيعة المعرفة، إمكانها، مداها، وأساسها العام. لقد شكلت الابستمولوجيا موضع اهتمام رئيسي عند كثير من الفلاسفة منذ بداية ممارسة الفلسفة تقريباً. أساساً، شغل أولئك الفلاسفة غالباً، ولكن ليس دائماً، بمحاولة طرح قاعدة عامة تضمن إمكان المعرفة. لذا يقال أحياناً إن القرنين السابع عشر والثامن عشر يشكلان عصر الابستمولوجيا، حيث طرح ديكارت ما يسمى أحياناً «مبحث اليقين»، ثم اهتدى بهديه فلاسفة ذلك العصر. لتحقيق تلك الغاية، وظف ديكارت «منهج الشك»، كي يتيقن مما لا سبيل للشك فيه. هذا ما عثر عليه في القضية التي شاهت سمعتها *Cogito ergo sum* (أنا أفكر إذن أنا موجود»)، التي ذهب إلى أنها تثبت وجود النفس بوصفها ذاتاً مفكرة (رغم أنها لا تستلزم، في ظاهرها، سوى وجوب أن يحتاز الفكر على مفكر، في حين تظل ماهية المفكر مسألة أخرى، وكذا شأن مسألة ما إذا كان بالمقدور الشك في «أنا أفكر» نفسها). عقب حصوله على أفكار النفس وفق فهمه لهذه النفس، عمد إلى اشتقاق وجود الله منها، ثم العالم الخارجي، الذي أصبح يسمى هكذا (فهو خارجي نسبة للعقل، الذي هو الشيء الوحيد الذي لدينا اتصال مباشر به فيما حسب ديكارت).

تجدد في عهد ديكارت الاهتمام بالارتيابية، رغم أنه يمكن الجدل أن ريبته المنظومية ذهبت أبعد من أية صيغة أخرى سبقتها، إذ كان على استعداد لتطبيق الشك حتى على نفسه لا على الأشياء الأخرى وحدها. قلنا تجدد الاهتمام بالارتيابية، إذ إنه في العهد الذي عقب فلسفة أرسطو مباشرة، أسست مدرسة ارتيابية على يد بيرون. لقد أقر الارتيابيون اليونانيون أنهم بحّاث، منكرين التسليم بمزاعم المعرفة ما لم يتسن تشكيل «معيار للحق» على حد تعبيرهم. حاولت المدارس الفلسفية المنافسة، خصوصاً *الرواقية و*الأبيقورية تشكيل مثل هذا المعيار، شيء في الخبرة يتوجب أن يشكل معلمة للحقيقة اليقينية، ما أثار جدلاً مستمراً بين تلك المدارس من جهة وأنصار الارتيابية وأعضاء *أكاديمية أفلاطون الذين تأثروا بهم من جهة أخرى. بيّن أن البحث عن معيار للحق طريقة في البحث عن اليقين.

لم يعن أفلاطون نفسه كثيراً بهذه المسائل، رغم أنه كان مهتماً بطبيعة المعرفة، ويبدو أن كتابه *Republic* (477e6) يقترح وجوب الاحتفاظ بلقب المعرفة لما هو معصوم عن الزلل. ومهما يكن من أمر، كان أفلاطون أكثر عناية بمسألة التمييز بين المعرفة والاعتقاد (doxa)، الذي لم يكن يريد منه سوى امتثال شيء أمام العقل، يعد صادقاً أو باطلاً. في مرحلته الوسطى، بدا أفلاطون متأثراً بالاعتبارات الميتافيزيقية، حيث نزع إلى تمييز المعرفة بقصرها على مجال بعينه من الكينونات، الصور أو المثل التي كان ينادي بها. غير أنه عدّل من مذهبه في مرحلة لاحقة، خصوصاً في محاورة *Theatetus*، حيث عاد إلى فكرة سبق أن عرضها في محاورة ***Meno*** المبكرة، مفادها أنه بمقدور الاعتقاد الصحيح أن يكون

معرفة عبر تثبيته بواسطة الأسباب العقلية أو العلل. تطرح محاورة *Theatetus* مبررات وجيهة لإقرار أن المعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق، لكنها تخفق في طرح مذهب ملائم في ماهية هذا الشيء الإضافي المتطلب (يفترض أفلاطون أن هذا الشيء قد يكون بعض تأويلات كلمة *logos* ـ الكلام، تعداد أجزاء الشيء، أو تحديد هويته ـ لكنه يعترض عليها جميعها). على ذلك، يبدو أنه كان يريد دائماً من المعرفة وضعاً يتخذه العقل يتعلق بالشيء، والسؤال هو ما عسى أن يكون ذلك الوضع وتلك العلاقة.

كذلك لدى أرسطو مفاهيم مسبقة مماثلة، ولم يكد يعني بتبرير المزاعم المعرفية. إنه يقر مراراً أننا نعتقد أننا نحتاز على معرفة بالشيء بالمعنى الدقيق *(epistem)* حين نعرف مبرره أو علته. عنده، يستحصل على ذلك المبرر حين يكون بالمقدور ترتيب الموضوع في شكل قياس برهاني (حيث تقر المقدمتان والنتيجة حقائق جوهرية أو ضرورية بخصوص شي ما)، وحيث يطرح حده الأوسط (ما هو مشترك بين المقدمتين) ذلك المبرر. تشترط المعرفة بالمعنى الدقيق إذن إدراج موضوعها ضمن سياق قضايا تفسيرية وتبريرية، وهذا هو العلم وفق تصوره. لقد اعتقد أن معرفة الشيء تتضمن فهمه عبر مسوغاته. (يرى بعض البحاث المعاصرون أن ما يعنيه من «المعرفة» هو الفهم، لكن هذا ليس صحيحاً تماماً.) ليس ثمة عناية هنا بخصوص ما تعنيه على وجه الضبط معرفة أن كذا صحيح، ما يسمى بالمعرفة القضوية، ناهيك عن العناية بمحاولة تأسيس المزاعم المعرفية على ما هو يقيني بشكل مطلق. لم يحدث ذلك إلا حين أكد الارتيابيون، الذين ارتأوا أن التحرر من الانشغال ناجم عن تلك المحاولة، نزعتهم الارتيابية. لقد كان لدى المدارس المنافسة، من قبيل الرواقية، دافع مماثل إلى حد ما في البحث عن مصدر لليقين في «معيار الحق».

رغم أن أفلاطون اعتقد، في وقت ما على أقل تقدير، أن المعرفة تقتصر على المثل، واقترح في «نظرية التذكر»، التي عرضها في محاورتي *Meno* و *Phaed*، أننا ولدنا بمثل تلك المعرفة ولذلك ثمة حاجة لأن نُذكر بها عبر خبرات بعينها؛ فإنه لا يطرح أية نظرية عامة في مصدر المعرفة. غالباً ما يقال إن أرسطو اعتقد أن كل مواد المعرفة، كل المفاهيم التي تشتمل عليها، مستمدة من الخبرة. غير أنني أشك في ذلك، رغم أنه اعتقد فعلاً أن اكتساب المعرفة يرتهن بطريقة أو أخرى بالخبرة. من جهة، لا ريب أن توما الأكويني، الأرسطي الوسيطي العظيم، قد اعتقد أن كل مواد المعرفة مستمدة من الخبرة، رغم أنه لم يزعم أن كل المعارف بوصفها كذلك مستمدة من الخبرة (الأمر الذي يتضح من اهتماماته اللاهوتية). التمييز بين المعرفة وموادها (المفاهيم التي تفترضها) تمييز مهم، وقد أصبح حاسماً في القرن الثامن عشر. فضلاً عن ذلك، لم يضف فلاسفة العصور الوسطى إلا القليل إلى ابستمولوجيا اليونانيين. على ذلك، قد يجدر أن نلحظ أن أوغسطين كان قريباً إلى حد كاف من الفلاسفة الذين أعقبوا أرسطو بحيث تأثر بالارتيابية وأنتج نوعا من المحاكاة السابقة لكوجيتو ديكارت («أنا أفكر إذن أنا موجود») عندما قال «*Si fallor sum*» أنا أخطئ، إذن أنا موجود»).

يتعين أحد مكامن جدة ضرب الفلسفة الذي طرحه ديكارت في نهجه الأنوي. يتوجب العثور على الأساس العام لتبرير المزاعم المعرفية في عقل الفرد نفسه، و«أنا أفكر» عند ديكارت إنما تشكل أساس أية ثقة يمكن للفرد أن يحتاز عليها حين يعتقد أنه قد حصل على معرفة. يتوجب أن يستمد إمكان أية معرفة إضافية من هذا الأساس. أيضاً يطرح ديكارت «طريقة الأفكار» بوصفها جزءاً من مشروعه. ما يعطي لنا عبارة عن أفكار من نوع أو آخر، والمشكلة إنما تتعين في كيفية تبرير استخدامها بوصفها أساساً للاعتقاد في عالم مفارق لعقولنا. الإدراك الحسي مسألة احتياز على أفكار، شأنها شأن أية عملية أخرى تجري في العقل، والإشكالية إذن إنما تتعين في تحديد نوع التبرير الذي نملكه للاعتقاد بأن أفكارنا تمثل أي شيء. هذا نهج تميزت به فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ورغم أنه من المتعارف عليه تقسيم فلاسفة ذلك العصر إلى عقلانيين (يؤكدون دور العقل فيها) وامبيريقيين (يؤكدون الخبرة)، فإنهم لم يكونوا على خلاف بخصوص النهج العام.

لم يعتقد ديكارت أن كل أفكارنا مستمدة من الخبرة، وقد أقر العقلانيون الذين حذوا حذوه، خصوصاً ليبنتز، إمكان الأفكار الفطرية، أو على الأقل الأفكار المستقلة عن الخبرة أو القبلية (وهذا مصطلح يرجع عهده إلى تمييز أرسطو بين المعرفة المستمدة من حقائق سابقة عن البرهنة والحقائق التي تعد لاحقة لها لأنه لم يبرهن عليها بعد وقد نخلص إليها عبر الاستقراء من الخبرة). الراهن أن الفكرة أو الحقيقة القبلية ليست فطرية ضرورة، وهذا ما أكده كانت بقوله إنه بالرغم من أن كل المعارف تبدأ بالخبرة، فإن ذلك لا يعني أن كل المعارف تنشأ عنها. على ذلك، نزع العقلانيون صوب

إقرار إمكان المعرفة الفطرية، لا المعرفة القبلية فحسب، وهذا ما قام به أفلاطون مثلاً بطرحه «نظرية التذكر»، حيث زعم أن الخبرة تذكرنا بمعارف ولدنا بها. قد تكون مثل هذه المعرفة معرفة بحقائق وقد تتعين في الاحتياز على فكرة حقيقية عن شيء ما.

يتحمس لوك، أول من يسمون بالامبيريقيين البريطانيين، للجدل بأن كل أفكارنا تنشأ عن الخبرة، لكنه لم يعتقد، كما ارتأى بعض الامبيريقيين المتأخرين، جي.سي. مل من ضمنهم، أن كل معارف الحقائق مستمدة من الخبرة. تركن بعض مثل هذه المعارف إلى الحدس، وبعضها مؤسس على البرهنة. غير أنه ذهب إلى أن الخبرة تشكل أساس المعرفة، فأفكار الحس البسيطة أصل كل شيء آخر في الفهم. يذهب بركلي وهيوم بهذا المذهب أبعد من ذلك. الاهتمامات الابستمولوجية الأساسية التي شغلتهما هي حدود الفهم البشري ومداه، الأمر الذي يستبان من زعم هيوم المركزي بالامبيريقية ـ أن كل الأفكار مستمدة من انطباعات الحس، وكل فكرة بسيطة نسخة من انطباع مناظر. وفق ذلك تتعين الإشكالية التي عني بها هيوم في تحديد المبررات التي تسوغ انتقالنا من انطباع إلى آخر، ولأنه رأى أن الاعتقاد يتكون من فكرة مفعمة بالحياة تتعلق أو ترتبط بانطباع راهن، فما الذي يبرر اعتقادنا في أي شيء يتجاوز الانطباع الراهن؟ وعلى وجه الخصوص، ما الذي يبرر اعتقادنا في السببية وفي عالم مغاير للانطباعات الراهنة؟

فضلاً عما ارتآه أولئك الفلاسفة بخصوص الأفكار، لم يعتقد أي منهم بأن معرفة كل الحقائق مستمدة فحسب من الخبرة، رغم أن الامبيريقيين نزعوا إلى اقتراح أن ما يعد فعلاً حقيقة قبلية يقتصر على ما يسميه هيوم «العلاقات بين الأفكار». يعقد كانت تمييزاً منتظماً بين الأحكام التحليلية، التي يكون صدقها قبلياً في كونه يرتهن بالعلاقات بين الأفكار المعنية، والأحكام التركيبية التي تتجاوز المتضمن في الأفكار المتعلقة. لا يواجه الامبيريقي أية إشكالية بخصوص مثل هذه الحقائق طالما اقتصرت فئة الأحكام الأخيرة على ما يمكن تبريره بالإشارة إلى الخبرة، ما يجعلها بعدية. غير أن كانت اعتقد أيضاً في وجود حقائق تركيبية قبلية ـ ضرورية لكنها تتجاوز الحقائق التحليلية التي نجدها في الرياضيات وافتراضات العلوم والمعرفة الموضوعية بوجه عام غير أنه جادل أيضاً بأنه يستحيل تجاوز ما افترض في الفهم البشري، رغم مزاعم بعض الفلاسفة، وما زعم هيجل مثلاً من بعده، من إمكان تحقيقه عبر العقل الخالص. يجادل كانت أن محاولة توظيف العقل الخالص على هذا النحو محتم أن تفضي إلى متناقضات وصور أخرى من التعارض؛ اعتقد هيجل أنه يمكن تخطي مثل هذه العوائق المنطقية البادية في صيغ أعلى من العقلانية. المقام لا يسمح بالتفصيل في هذه المسألة؛ في الفلسفة الهيجلية، ثمة نزوع صوب استيعاب الابستمولوجيا في نمط ميتافيزيقي بعينه.

كانت هناك ردود فعل مباشرة تقريباً ضد هيجل، لكنها اتسمت بطابع ميتافيزيقي. لقد حث شوبنهور، الذي استجاب بطريقة يعلوها مزاج حاد وتعسفي، على العودة إلى كانت بخصوص الابستمولوجيا، رغم أنه رأى أن مبادئ المعرفة الموضوعية التي دافع عنها كانت يمكن ردها إلى أحد صور *مبادئ السبب الكافي الذي يرجع إلى ليبنتز. أما نيتشه، الذي تأثر بطريقة ما بشوبنهور، رغم إساءته تأويله، فقد أقر مذهب ذاتية الحقيقة ـ الحقيقة عملياً هي القوة. هذا مذهب صعب، وهذا أقل ما يمكن قوله عنه، وإن كان تأثيره في الفلسفة القارية لا يستهان به. لكن كل تلك المذاهب لا تعد ابستمولوجيا خالصة المقاصد.

إذا ما استثنينا الكانتية المحدثة، ظلت ابستمولوجيا القرن التاسع عشر بشكل شامل تقريباً ظاهرة أنجلو ـ سكسكونية. لقد دافع جي.س. مل كما أسلفنا عن امبيريقية متشددة، حيث أقر أن معرفة كل الحقائق مستمدة من الخبرة، وهكذا عوّل كثيراً على دور الاستقراء في الوصول إلى حقائق عامة من مختلف الأنواع. أيضاً شهدت نهاية القرن ظهور *البراجماتية الأمريكية، بداية عبر زعم سي.س. بيرس بأن احتياز الأفكار على معنى دالة لإسهامها في السلوك العقلاني. غير أن وليام جيمس بسط بطريقة مضللة هذا الحكم على الصدق. لأن المعرفة تستلزم الصدق، تحتم أن يؤثر ذلك في مفاهيم المعرفة عند أولئك الفلاسفة وأسلافهم البراجماتيين. على ذلك، ربما يكون الزعم الابستمولوجي الأساسي الذي ورثناه من بيرس هو *الخطئية، الفكرة القائلة بأننا عرضة دائماً للخطأ، وأن الصدق مجرد غاية مثالية. لقد كانت هذه الفكرة غاية في التأثير، رغم أنه إذا أولت على اعتبار أنها تستلزم استحالة التيقن من أي شيء، فإنها تبدو مخطئة تماماً.

تميل امبيريقية القرن العشرين، الحركة الأساسية اللاحقة في الابستمولوجيا، إلى تشكيل عودة إلى هيوم دون توكيد سيكولوجي. بيد أن درجة اهتمامها بأساس أفكارنا أقل من عنايتها بمدى ويقينية معرفتنا بالحقائق. أقرت الوضعية المنطقية كما فعل أي.جي. أير مثلاً،

أن معرفتنا بالحقائق تحليلية أو تركيبية ـ إذ لا مجال متاح للقبلي التركيبي. في الوقت نفسه ظلت إشكالية الدراية بالعالم الخارجي باقية لأنه يتوجب العثور على كل ما هو «معطى» في خبرة الفرد، خصوصاً فيما أصبح يعرف *بالمعطيات الحسية (وهو مفهوم قريب، من حيث المنزلة على أقل تقدير، من انطباعات هيوم). قضايا المعطيات الحسية يقينية، إذا كان ثمة ما هو يقيني (وهذا أمر يتردد أير في استدراكه). ولكن تواجهنا هنا إشكالية العلاقة بين المعطيات الحسية وما يسمى بالأشياء المادية ـ وهي إشكالية أنتجت مختلف النظريات الابستمولوجية في الإدراك الحسي خصوصاً الظاهرتية، المذهب الذي يقر أن الأشياء المادية إما أن تكون حزمة من المعطيات الحسية الفعلية أو الممكنة أو ما يسميه رسل بالمكوّنات المنطقية المشكّلة من تلك المعطيات. عقب ذلك تعرض مفهوم المعطيات الحسية بوجه عام لهجوم شنته مختلف المصادر. هل تحتاج المعرفة أصلاً إلى أساس يقيني؟ قد تستلزم المعرفة الاعتقاد وصدق ما يعتقد فيه، ولكن بصرف النظر عن أي شيء آخر تستلزمه، لا يتضح بداهة وجوب أن يكون مثل ذلك الصدق يقينياً.

لسبب وجيه توقف الفلاسفة إذن عن الحديث عن المعطيات الحسية بوصفها أسساً محسوسة للمعرفة، وهكذا تضاءل الاهتمام بذلك النهج في مقاربة الابستمولوجيا. ربما يكون الأمر الذي ظل يشكل موضع اهتمام الفلاسفة ثنائي الجوانب. أولاً، هناك مسألة ماهية المعرفة، طبيعة التصور الشامل الذي يتوجب طرحه لذلك المفهوم. ثمة مقالة قصيرة كتبها ادموند جيتير حول ما إذا كانت المعرفة تتماهى مع الاعتقاد الصادق المبرر (وهي نظرية افترض أن أفلاطون قد ناصرها)، حيث جادل بإمكان وجود معتقد صادق مبرر لا يشكل معرفة، وقد أثارت تلك المقالة محاولات لا حصر لها لطرح الشروط الضرورية والكافية لأية قضية تتخذ الصيغة «س يعرف أن س». هكذا اقترح أنه بالمقدور إنجاز تلك المهمة عبر شروط تنضاف إلى الحديث عن الاعتقاد الصادق المبرر أو عبر تجنب الإشارة إلى التبرير والاستعاضة عنه بالإشارة إلى شيء من قبيل العلاقة السببية بين ما يعرف والاعتقاد المعني. غير أن تلك المحاولات لم تحسم الأمر، رغم أنه من البين، بصرف النظر عن أي شيء مستلزم آخر، أنه يتوجب استبعاد إمكان أن يصدق الاعتقاد مصادفة.

ثانياً، هناك مسألة أخرى، عني بها أكثر من عني بها دون كلل بعض الفلاسفة الأمريكيين، تتعلق بالأسس العامة لنسق معتقداتنا ـ ما إذا كان هناك مثل هذا التعريف، وما إذا كان الأمر يتوقف فحسب على اتساق معتقداتنا، أم ماذا. هكذا ظلت الرغبة في أن تكون للمعرفة أسس باقية بقيد الحياة. السؤال الذي بقي معلقاً ما إذا كانت تلك الرغبة قائمة على وهم يتعلق بطبيعة المعرفة (أي ما إذا كانت تتطلب أسساً أم أن الركون إلى تلك الصورة المعمارية مجرد استعارة مضللة)، أم أن الفشل في توفير مثل تلك الأسس سبب وجيه لليأس من فكرة المعرفة بأسرها. الراهن أن ثمة ارتباطاً بين تينك المسألتين ـ تماماً كما كان حالهما دائماً ـ ولكن ليس بالقدر نفسه عند جميع الفلاسفة كما استبين لنا هنا.

د.و.هـ.

*الابستمولوجيا، إشكاليات.

Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1985).

Stephen Everson (ed.), Epistemology: *Companions to Ancient thought*, I (Cambridge, 1990).

D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge* (London, 1971).

, *the Penguin History of Western Philosophy* (Princeton, NJ, 1980).

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1980).

B.A.O. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London, 1978).

*** الابستمولوجية، النسوية**. ينتقد فلاسفة النسوية معرفة الفهم المشترك، المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية: فيما يتعلق بالمحتوى، مثال أن النساء أقل عقلانية من الرجال، والأهم من ذلك فيما يتعلق بالبنية. يقال إن ارتكاب الحماقات إنما يرتبط بنزوع الفلاسفة والعلماء الغربيين شطر رؤية العالم بطريقة مثنوية. بشكل ثابت يفضل أحد طرفي الثنائية على الآخر (المعرفة الموضوعية أفضل من الرأي الذاتي، الذكورة أفضل من الأنوثة، العقل من الانفعال، العقل من الجسم، وهكذا). فضلاً عن ذلك، يربط بطريقة منظومية بين مثل هذه التعارضات، بحيث يبدو أنه محتم على الموضوعية، الذكورة، والعقل أن تكون مترابطة فيما بينها. على هذا النحو يسهم مفهوم المعرفة، والابستمولوجيا نفسه، في بنية جنسية مجحفة.

أية دلالة يمكن عزوها إلى الابستمولوجيا النسوية؟ لقد طور الفلاسفة عدة بدائل. أولاً، أن «المعرفة» عادة ما تتشكل وتُفهم من منظور اجتماعي بعينه. لا ينجم النزوع المثنوي سالف الذكر عن حماقة

أو حقد، بل هو محدد من قبل موقف اجتماعي ومنظومة المعاني والقيم المتعلقة. يتوجب إذن أن نعتبر مترتبات طرح ابستمولوجيا وفق موقف مغاير. ثانياً، يتعين أن نركز على العلاقات القائمة بين *الذاتية والموضوعية، *العقل و*الانفعال، مثلاً، بحيث لا نعتبرها متعارضة. ثالثاً، يتوجب أن نحمل محمل الجد المنزلة التي سلف أن نزعنا إلى إغفالها في الابستمولوجيا التقليدية - التي يتبوؤها الانفعال، والذاتية، والجسد في المعرفة. رابعاً، يجب أن نتوقف عن اعتبار العقل، الانفعال، الخ. من وجهة نظر معيارية مجال هيمنة الرجال والنساء على التوالي. خامساً، ركز بعض الابستمولوجيين النسويين على إعادة تقويم الجوانب «النسوية» في الثنائيات - مثال التشهير بالعقل المجرد وتثبيت دور الانفعال - حيث جادلوا بأن «معرفة النساء» أفضل من حيث النوع.

إي.جي.ف.

*النسوية، الفلسفة.

An Garry and Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* (London, 1989).

Genevieve Lloyd, *the Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London, 1984).

* **الابستمولوجيا الوراثية.** مصطلح استحدثه جيمس مارك بالدون لوصف مذهب في اكتساب المعرفة والفهم إنمائي الطابع، وقد تبناه جين بيجيه ليصف به نظريته البيولوجية العامة في تطور المعرفة والذكاء عند الفرد. ذهب بيجيه إلى أنه بالمقدور تمييز الابستمولوجيا الوراثية عن علم نفس النمو، لكن هذا التمييز، وفق عقده إياه، لم يكن جلياً. على ذلك، قد يجادل بأنه تماماً كما أن موضع اهتمام *الابستمولوجيا العادية إنما يتعين في تبيان كيف تكون المعرفة ممكنة، يتوجب أن يتعين هدف الابستمولوجيا الوراثية في تبيان كيف أن اكتساب المعرفة ونموها ممكنان. هذا موضوع لا تعوزه الأصالة الفلسفية. أول حالات مثل هذه النظرية الفلسفية، وهي حالة لم يقدر لها النجاح إلا جزئياً، نجدها في الفصل الأخير من كتاب أرسطو *Posterior Analytics* وهي استجابة لبرهان أفلاطون في محاورة Meno على استحالة *التعلم واكتساب معارف جديدة.

د.و.هـ.

D. W. Hamlyn, *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978).

* **ابستيمي** (epistemic). مثل «ابستمولوجي»، نعت مشتق من «epistem»، الكلمة اليونانية التي ترادف المعرفة. لكل شيء يوصف هكذا علاقة بالمعرفة (أو على الأقل بتبرير الاعتقاد)، أو بالنظرية العامة الخاصة بتلك الأمور (الابستمولوجيا). القضية تكون ابستيمية إذا وفقط إذا كان يلزم عنها ما يجدر الاعتقاد فيه عقلانياً، في بعض الظروف.

ل.ف.س.

R. Chisholm, *theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ, 1966), ch, 1.

* **ابن جبرول، سليمان** (نحو 1022 - نحو 1058). فيلسوف وشاعر، مؤلف *Fons Vitae*، وهو حوار معقد غاية في التجريد حول ميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة. لأن الأصل العربي قد ضاع، لم يعرف ذلك الكتاب إلا عندما قام سامون منك (1845) بملاحظة اقتباسات شم توف بن فالكويرا العبرية منه وعرف أن صاحب المخطوطات اللاتينية الشاعر الشهير ابن جبرول. ولد في مالقه ونشأ في سرقسطة، وقد ركن إلى فكرة المادة الذهنية أو «الكلية» لتفسير انبثاق التعدد عن الوحدة الإلهية. المادة هنا هي الجانب الخامل أو المستقبل من كل كائن باستثناء الله. في كتابه *On the Improvement of the Moral Qualities* (ترجمة ستيف وايز، 1902)، يطرح معالجة فسيولوجية لعلم الأخلاق مؤسسة على نظرية الأخلاط الأربعة. «'The Kingly Crown'»، قصيدته ذات المسحة الأفلاطونية المحدثة في هبوط الروح ومصيرها، من ضمن ما يتلى في طقوس سفردك القربانية التي تتلى يوم التكفير.

ل.إي.ج.

*الأفلاطونية المحدثة

Solomon Ibn Gabirol, *Fons Vitae ex Arabico in Latimum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. C. Baumker (Munich, 1892-95).

Jacques Schlanger, *La Schlanger*, La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol (Leiden, 1986).

* **ابن خلدون** (1332-1406). ولد في تونس، وكان واحداً من أكثر رجالات الدولة والمفكرين السياسيين المسلمين إبداعاً. يعتبره العديد من المؤرخين المحدثين أعظم المؤرخين - الفلاسفة. في عمله النظري الأساسي، «المقدمة»، يطرح مفهوم السببية الطبيعية في التاريخ، في مقابل اللاهوت الإسلامي، ويدعو إلى تحديد ودراسة العمليات الاجتماعية والسياسية (التي يعتبرها مبادئ النهج التاريخي) عبر طلب مقصود وصريح لاستعادة الدقة التاريخية. عرّف وزعم أنه مؤسس «علم العمران» الذي يهدف إلى دراسة الثقافات في مختلف

أطوارها عبر تطورها البشري الطبيعي، الاجتماعي والسياسي. يؤكد نهجه دراسة أثر البيئة في التنظيمات الاجتماعية والعمليات الاقتصادية التي تحدد القيمة، والازدهار، والثقافة.

هـ.ز.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study of the Philosophical Foundation of the Science of Culture* (Chicago, 1964).

*** ابن رشد** .(نحو 1126–98). فيلسوف أندلسي اعتبر أعظم شرائح أرسطو، رغم أن أعماله لم تؤثر تأثيرا معمقا على الشرق. تتكون أعماله الأساسية، التي بقيت في نسخها العبرية واللاتينية ودرّست في الغرب حتى منتصف القرن السابع عشر، من شروحات لنصوص أرسطو و«جمهورية» أفلاطون. كتابه «تهافت التهافت»، الذي كتب رداً على هجوم الغزالي على الفلسفة، يوضح زعمه بأن علماء الدين غير قادرين على بلوغ أوج مراتب المعرفة البرهانية، ما يجعلهم عاجزين عن تأويل القانون الإلهي على نحو صحيح. تنشد شروحاته الأرسطية أساساً: (1) تطهير نتاج الفلسفة الإسلامية من الرؤى الإشراقية التي نادت بها الأفلاطونية الجديدة؛ (2) الفصل بين الفلسفة الخاصة وحجج علماء الدين التي قال بها الفرابي وابن سينا، فضلاً عن آخرين؛ (3) استعادة الفكر الأرسطي في صورته «الخالصة».

•.ز.

*الأرسطية.

Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, tr. S. Van den Bergh (Oxford, 1954).

*** ابن سينا (980–1037)** .فيلسوف فارسي، عالم، وطبيب، يشتهر بلقب «الشيخ الرئيس»؛ تبوأ منزلة في *الفلسفة الإسلامية لم يبلغها أحد. يستشهد بأعماله، التي تشتمل على «قوانين الطب»، في معظم الأدبيات الفلسفية والطبية الوسيطة. تشكل أعماله أكثر من أعمال غيره من الفلاسفة المسلمين موضعاً للشروحات، والحواشي وحواشي الحواشي، وقد ألهمت أجيالاً من المفكرين، بمن فيهم بعض شعراء فارس. تمثل أعماله الفلسفية ـ خصوصاً «الشفاء: الإشارات والتنبيهات» و«النجاة» ـ الفلسفة المشائية الإسلامية، إحدى المدارس الثلاث التي هيمنت على الفلسفة الإسلامية.

إسهاماته الفلسفية والطبية هائلة. لقد اعتبر أول عالم منطق يعرّف بدقة مقاميات الزمن في القضايا، يشخص ويحدد الكثير من الأمراض، ويحدد عدداً بعينه من التشخيصات الممكنة. أشهر أحكامه الفلسفية هي: (1) التمييز الأنطولوجي بين الماهية والوجود، الذي يلزم فيه استحالة تفسير ماهية الكينونات الموجودة بوصفها أشكالاً متحققة من إمكاناتها المادية دون علة موجدة لها يحتاز وجودها، رغم وجوده مع المعلول والماهية المدركة، على أسبقية في الرتبة (التي عرفت لاحقاً «بأسبقية الوجود على الماهية»، ثم أعيد تعريفها من قبل مولا صدرا)؛ (2) التمييز الأنطولوجي بين الوجود الممكن والمستحيل والواجب ـ أي الكل الابن ـ سيني المشكل من واقع يتكون من كينونات وجود مرتبة ومنظمة، كل منها علة وجود الرتبة الأدنى منها. على اعتبار أن اللاتناهي مستحيل في هذا النسق، فإن كل كينونة وجود مميز ويتعين أن تكون عارضة، باستثناء قمة السلسلة الوجودية، واجبة الوجود. ذلك أن الوجود قد أدرك والفراغ مستحيل؛ من ثم فإن ماهية الوجود الواجب ووجوده متماهيان، فهو موجد ذاته وعله سائر الكينونات الموجودة. عادة ما يعتبر إثبات الوجود الفلسفي هذا، الذي يشار إليه في النصوص اللاتينية تحت اسم ابن سينا، برهاناً أصيلاً في تاريخ الفلسفة.

•.ز.

M. E. Marmura, 'Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash' arite Theology', in W.S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom* (Toronto, 1964).

G.M. Wickens (ed.), Avicenna, *Scientist and Philosopher: A Millenary Symosium* (London, 1952).

*** إبوخي (epoche)** «الإمساك» عن الموافقة والرفض، أي تعليق الحكم. تقرن *الارتيابية القديمة المبدأ «ليست هناك معرفة» بأمر يقول «مارس الإبوخي». كل منهما يفضي إلى الآخر عبر مذهب يقره بعض غير المرتابين مفاده أنه من الحمق الموافقة على شيء لا تعرفه. الناتج يبعث على الابتهاج: «التحرر من الإزعاج يتبع ذلك كظله» (ديوجين ليريتوس في حديثه عن بيرون). غير أنه كان هناك، بل يظل هناك جدل حول ما إذا كانت الإبوخي الشاملة بديلاً عملياً.

سي.أي.ك.

M. F. Burnyeat, 'Can the Sceptic Live his Scepticism?', in M. Schofield, M.F. Burnyeat, and J. Barnes (eds. 0, *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980); rep. In M.F. Burnyeat (ed.), The Sceptical Tradition (Berkeley, Calif., 1983).

*** ابوديكتك** (Apodeictic). حرفياً تعني برهانية. تقليدياً تطبق على القضايا، بصرف النظر عما إذا كانت

برهانية، التي تتعلق بالضرورة أو الاستحالة، خصوصاً في القياس الأرسطي المقامي، مثال «س لاعقلاني ضرورة»، «محتم على الأزرق أن يكون ملوناً»، «يستحيل أن يأتي الربيع بعد الصيف مباشرة»، « إنها زرافة، محتم أن تكون لها عنق طويلة».

سي.أي.ك.

*الضرورة المنطقية.

H.W.B. Joseph, *an Introduction to Logic*, 2nd end. (Oxford, 1916).

* **ابوريا** (Aporia). الإرباك المعرفي الناتج عن مجموعة من القضايا كل منها معقولة لكنها متناقضة حال وصلها. مثال ذلك، في عهد الفلاسفة قبل سقراط، أخذ الفلاسفة بالمعتقدات غير المتسقة التالية: (2) ثمة *تغير مادي. (2) ثمة شيء يظل غير متأثر عبر حدوث التغير المادي. (3) لا تظل المادة غير متأثرة عبر التغير. (4) المادة (بمختلف مظاهرها) كل ما يوجد. هناك أربع سبل للخلاص من هذا التناقض (إنكار 1): التغير مجرد وهم (زينون وبارمنيدس)؛ (إنكار 2) لا شيء يظل غير متأثر عبر التغير المادي (هرقليتس)؛ (إنكار 3) تظل المادة غير متأثرة عبر التغير المادي، وإن اقتصر ذلك على «ذراتها» الصغيرة (الذريون)؛ (إنكار 4) ليست المادة كل ما يوجد؛ ثمة أيضاً صور تتعين في البنية الهندسية (فيثاغورس)، أو التناسب الحسابي (انكساجوراس) أو المثل المجردة (أفلاطون). للتغلب على التناقضات الأبورية يتوجب علينا على أقل تقدير التخلي عن إحدى القضايا المتضمنة في التناقض. باستمرار ثمة بدائل وليس بمقدور المنطق بوصفه كذلك حسم هذا الأمر. حدا شيوع الأبوريات في البحث البشري بالمرتابين القدماء والمحدثين إلى اقتراح التخلي كلية عن المشروع المعرفي، بحيث فضلوا الخواء المعرفي على المخاطرة بالوقوع في الخطأ.

ن.ر.

*الثلاثية المتناقضة؛ البيرونية؛ الارتيابية القديمة.

Nicholas Rescher, *The Strive of Systems* (Pittisburgh, 1985).
Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrohonism*.

* **ابيرون** (Apeiron). أقدم مصطلح فلسفي نعرفه، وهو يعني حرفياً «دون حد». استخدمه انكسماندر للإشارة إلى المادة التي ينشأ عنها كل شيء. في Phiebus يطبقه أفلاطون على الأشياء، الموصوفة بكلمات من قبيل «دافئ» و«كبير»، التي تقبل المقارنات، لكن هذه الأشياء تقوم عنده بالدور المادي نفسه. أما أرسطو، وقد تبعه في ذلك الكتاب الهيلينيون، فيعبر به عن مفاهيم الكمية اللامتناهية والتطور اللامتناهي.

و.سي.

J.C.B. Gosling, *Plato; s Philebus* (Oxford, 1975).

* **أبيقور** (نحو 341–270 ق.م). فيلسوف تبنى ذرية ديمقريتس، وربما يكون عدّل فيها في ضوء انتقادات أرسطو، وقد طوّر نظرية في الأخلاق تتعلق بها، كما أسس «الحديقة» ـ المدرسة الأبيقورية.

كان غزير الإنتاج، ولكن إذا استثنينا عمله الذي اشتهر بأنه أهم أعماله، *On Nature*، والذي يعتقد بشكل مشكوك فيه أن أجزاء منه موجودة في شكل مخطوطات في حالة سيئة من هركيلانيوم، فإن معظم ما بقي من أعماله متضمن في علم ديوجينس ليريتوس *Lives of Eminent Philosophers* ، الكتاب العاشر (القرن الثاني ق.م.). يحفظ ديوجينس التالي: «Letter to Herodotus» في العالم المادي، الإدراك الحسي، والحياة؛ «Letter to Pythocles» في علمي الفلك والأرصاد؛ وأربعين من «Principal Saying». الكتابات الأخرى نجدها عند شيشرون، سينكا، بلوتارتش، وفي مواضع أخرى، لكن أكثر التصورات التي كتبّت عن تعاليم أبيقور اكتمالاً وأمانة إنما نجده في القصيدة الوعظية اللاتينية العظيمة التي كتبها لوقريطيوس (نحو 100–55 ب.م.).

يجادل أبيقور بأن (1) الكون يتكون من مادة وفراغ. يشكل هذا المبدأ الأساسي هوة سحيقة بين الأبيقورية والأفلاطونية، المسيحية، الديكارتية، أو أية صياغة أخرى لثنائية المادة ـ الروح. (2) تتكون المادة من جسيمات («ذرات») غير قابلة للهدم أو القسمة، تختلف في أشكالها وأحجامها، وتكوّن حال تجمعها كل الأشياء التي توجد. (3) الذرات وحركتها هي الحقيقة المفردة النهائية بخصوص الكيفية التي تكون عليها الأشياء، غير أن كل ذرة عرضة «لاختلالات» لا يمكن التنبؤ بها تنجم عنها حركات عشوائية شاملة. (4) ليست هناك ذرة تخلق أو تفنى من قبل قوة إلهية أو أية قوة أخرى. (5) العالم سرمدي ويمتد إلى ما لا نهاية. (6) كل تكتلات الذرات اتفاقية وذات ديمومة متناهية. (7) يلزم عن (5) و (6) وجود عوالم مغايرة لعالمنا

الذي سوف يختفي في نهاية المطاف. (8) الحياة مركب ذرات غاية في الدقة تشكل الجسد والعقل في كينونة طبيعية مفردة ينتج عن موتها فناء محتم للشخص المعني. (9) الآلهة خاملة وقصية، «مقدسة» وثابتة، ولكن «لا شي نرجوه أو نخشاه منها». (10) في مثل هذا العالم يتحرر الإنسان من الخوف الخرافي: حرفياً، الموت لا يعني شيئاً بالنسبة إليه. (11) ما يضمن الحياة الخيرة هو العطف والصداقة مع من هم حولك، الاعتدال في الشهوات، فرغم أنه لا شيء ممنوع، من يقيس رغباته بمعيار النفع ويحتاج إلى الحد الأدنى هو السعيد حقاً.

لا يطرح الأبيقوريون التقدم المنطقي الذي يحرز عبر تلك المبادئ بوصفه عقيدة تعزز الحياة فحسب، بل يقترن بفلسفة في اللغة ونظرية في المعرفة تؤكد طبيعة الإدراك الحسي الحقة، كما ينصح بها عبر براهين مفصلة. هكذا يدعم (5) على سبيل المثال بتجربة «حجة الرمح» الذهنية: اذهب إلى ما تفترض أنه نهاية المكان وارم رمحاً في خط مستقيم هندسياً. إذا لم يصطدم بأي شيء، فإن المكان باق؛ وإذا اصطدم بشيء، فإن المكان (الذي تشغله أشياء) باق. من ثم فإن العالم ليس متناهياً من أي اتجاه (Lucretius, book 1, lines 958-83). وعلى نحو مماثل، يتم دعم (8) بسلسلة مروعة من الحجج ظلت تستخدم حتى الآن تدافع عن تماهي العقل ـ الجسم والموت المتبادل في كتاب لوقريطيوس الثالث، وفي 'Letter to Herodotus'.

كون الأبيقورية استهجنت بشكل سائد في العصور القديمة لكنه معتدل بسبب سريتها المتحفظة، وقبولها العبيد والنساء في جماعاتها، فضلاً عن اهتمامها الصريح بالسعادة والحياة الممتعة، جعلها محرمة في المسيحية. إنها تنكر وجود إله يعني بالعالم، تؤكد قيمة الحياة وقيم هذا العالم، تنكر الخلود وتدافع عن تصور في العالم على خلاف تام مع التصور المسيحي. لقد بُعث هذا التصور ثانية في القرن السابع عشر ليصبح أساس العلم الحديث؛ غير أن العالم الذي شكله العلم الحديث لم يبد إطلاقاً قادراً على أن يقبل بشكل كلي رؤية ـ العالم ونظرية الأخلاق اللتين أعطتا نسق أبيقور حقاً معقولاً في الزعم بأنه تام، متسق، وملائم.

جي.سي.أي.ج.

*الأبيقورية.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928).

D.J. Furley, *The Greek Cosmologists, i: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics* (Cambridege, 1987).

J.C.A. Gaskin (ed.), *The Epicurean Philosophers* (London, 1994).

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).

*** الأبيقوري، الاعتراض** .عند أبيقور، من يقر أن كل شيء إنما يحدث بالضرورة عاجز عن نقد من ينكر إقراره، لأنه يسلم بأن هذا أيضاً يحدث بالضرورة. يمكن اعتبار هذا أول حلقة في سلسلة حجج فلسفية مثيرة (وإن كانت مراوغة) رامت إثبات أن الاعتقاد في *الحتمية يقوض نفسه. على اعتبار أن ضرورة الاعتقاد لا تستبعد احتياز المرء على أسباب وجيهة تبرره، فإن حجة أبيقور تظل غامضة. ثمة اقتراح متأخر مفاده أن قوة الحجة الحقيقية إنما تتعين في نتيجتها الحتمية التي تقر أن معتقداتنا ترجع إلى كوننا جُعلنا نقوم باكتشافات بعينها دون سواها. على ذلك، فإن الحجة في تلك الحالة تكون ضعيفة، لأنه لا يلزم عن اللاحتمية فحسب إقرار إمكان اكتشافات تحول دونها الحتمية، بل يلزم عنها أيضاً أننا قد نخفق في القيام بالاكتشافات التي تقر الحتمية ضرورتها .

ك.م.

K. Magil, 'Epicurus, Determinism, and the Security of Knowledge', *Theories* 58 (1992).

T. Hondderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988).

*** الأبيقورية** .تكمن الأبيقورية في طريقة عيش موجه شطر *السعادة الدنيوية وفي تصور ذري في الطبيعة المادية الشاملة للواقع. لقد جادل الأبيقوريون بصحة *الذرية. وفق هذا فإن طريقة العيش التي أشار إليها أبيقور ليست مرضية سيكولوجيا فحسب، بل تتسق مع طبيعة الأشياء الحقة.

أسس ابيقور مدرسته في الفلسفة عام 306 ق.م. بمحاذاة أسوار أثينا من الجهة الخارجية، حيث اشترى منزلاً يؤمّن أسباب الراحة وحديقة درّس فيها. كان رئيساً لجماعة «الحديقة» إلى أن وافته المنية نحو عام 270، حيث خلفه هرمارقوس ثم بوليستارتس من بعده بعشرين عاماً. بقيت الحديقة بعد ذلك فترة بلغت 450 عاماً. غير أن الإشارات إلى الأبيقوريين في صور، صيدا، الإسكندرية، جادارا (سوريا)، وفي أماكن أخرى من العالم الهلينستي قبل عام 30 ق.م. توضح انتشار مذهبهم على نحو فعال.

في إيطاليا، خلال الفترة الممتدة بين عامي 100

و 50 ق.م. تقريباً، أسست جماعة أبيقورية مثقفة وناجحة في نابلي على يد شيشرون، وفي هركيلانيوم القريبة. كان فيلوديموس جادارا (شاعر ومؤلف أجزاء شروح يونانية باقية للأبيقورية) «الفيلسوف الخاص» بصهر يوليوس قيصر. أما في روما، فقد كان أمافينوس وآخرون ينشرون شروحاً ممعنة في التبسيط (فقدت الآن) للأبيقورية باللغة اللاتينية، وفي العقد الخامس قبل الميلاد أكمل لوقريبوس تصوره التام والمفصل للقادة اللاتينيين. في 44-45 ق.م. أعطى شيشرون الأبيقوريين اهتماماً لا بأس به، وإن لم يكن متعاطفاً، في شروحه للفلسفة اليونانية، ولكن بعد مرور 100 عام، أفسحت الأبيقورية، التي أثبتت إخلاصها لشعارها «عش دون أن ينتبه إليك أحد»، المجال *للرواقية بوصفها الفلسفة المفضلة من قبل الرومان ذوي السلطة والنفوذ. على ذلك، ثمة إشارات كثيرة لأبيقور نجدها عند سينكا (نحو 5 ق.م. - 65 ب.م.)، بلوتراتش (نحو 46-120)، وآخرين، وقد أورد لوتشيان نزعة أبيقور الإنسية العقلانية نحو عام 180 في «'Alexander the False Prophet'، وقرب انتهاء القرن الثاني عرض ديوجين فلافينوس تصوراً واسعاً للتدريس الأبيقوري كي ينقش على أعمدة مدينة أويناندو (نحو ربعها، تقريباً 5000 كلمة، اكتشف في باطن الأرض). بعد ذلك بقليل، استشهد ديوجين ليريتوس بأعمال أبيقور باعتبارها «بداية السعادة». غير أننا لم نعد عقب ذلك نسمع الكثير من الأبيقوريين، وفي عام 361 ب.م. كتب يوليوس قيصر «لا ريب أن الآلهة بحكمتها قد قضت على أعمالهم بحيث ضاعت معظم كتبهم».

أثارت ذرية أبيقور معارضة الرواقيين (الذين كانت لهم فلسفة مادية مغايرة) وانتقادات الفلاسفة الأكاديميين. غير أن الأبيقوريين كانوا أكثر توقاً للحفاظ على تعاليم أستاذهم المعززة للحياة ونشرها منهم لتعديلها أو لتعديل أساسها الذري في ضوء الانتقادات الفلسفية. هكذا ظلت الأبيقورية على حالها تقريباً لمدة تصل إلى خمسة قرون.

تشجع الأبيقورية الانسحاب من الخدمة السياسية والإدارية للدولة إلى جماعات تحمي أفرادها متشابهي التفكير تحكمها الصداقة والولاء المشترك لأبيقور. خلافاً للعرف الاجتماعي، تقبل تلك الجماعات الرجال والنساء، الأغنياء والفقراء، وحتى العبيد، كلهم على قدم المساواة. المقصد المركزي هو السعادة: العقل المحرر من الإزعاج، والجسد المتحرر من الألم. نتيجة لهذا اشتهرت بجذب الشهوانيين. غير أن أعمال ابيقور أوضحت تماماً أن مذهب «اللذة» الذي يقره، المتساهل نظرياً، متزمت في حقيقته، ولعل حكم سينكا مصيب: للأبيقورية «اسم سيئ، فصيتها ليس حسناً، لكنها لا تستحق ذلك» (De vita beata xiii. 1-2).

نسبة إلى المسيحيين، *الطبائعية التي يقرها الأبيقوريون، رفضهم التام للقوى فوق الطبيعية النشطة، ونزعتهم الإنسية، أمور محرمة. بعد القرن الخامس بعد الميلاد، صورت الأبيقورية بطريقة هزلية على أنها تجسيد للمسيح الدجال، ولم تحتفظ إلا بمواضع نادرة في القليل من المخطوطات. غير أنه أعيد اكتشافها في القرنين السادس عشر والسابع عشر وكان لها تأثير أساسي في العلم الحديث وفي النزعة الإنسية.

جي.سي.أي.ج.

* القديمة، الفلسفة.

D.J. Furley, *Two Studies in Greek Atomists* (Princeton, NJ, 1967).
Howard Jones and D.N. Sesdley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, I (Cambridge, 1987).

* **ابيكتيتوس** (نحو 55 - حولي 135 ب.م.). كان في الأصل عبداً تابعاً لأحد محرري الامبراطور نيرون، وهو عالم أخلاق رواقي أساسي، يقال إنه تحمل تعذيب سيده له دون شكوى، إذا اعتبر جسده مجرد إهاب. عُتق بعد وفاة نيرون، ثم نفاه دوميتيان في فترة لاحقة إلى نيكوبلس شمال غرب اليونان. محاضراته، أو *Discourses*، سجلها تلميذه آرين.

لم يتجاهل علمي الفيزياء والمنطق كلية، الجزئين الآخرين في الفكر الرواقي، لكنه ركز على علم الأخلاق. مهمة الفلسفة عنده أن تصبح مثل سقراط، غير مبال براحة الجسد أو الاستحسان الاجتماعي، كي يتسنى لك أن تفكر وتسلك بوصفك أحد مواطني العالم، جزءاً من كل أكبر - ولكن دون أن تنسى أنك أيضاً عضواً في أسرة ومدينة عادية، ما يفرض عليك واجبات خاصة. حين تقبّل طفلك، يحذرنا ابيكتيتوس، يجب أن تذكر نفسك بأنه فان أيضاً؛ وهذه نصيحة قد يجدها البعض مزعجة. اللامبالاة، أو *apatheia* التي حض عليها ليست عوزاً للحب؛ على العكس تماماً، كما يُفهم من تعليقاته على أب مهتاج يعترف بعجزه عن تعهد ابنه لأن مشهده روعه. هذا يبين، فيما يقول ابيكتيتوس، ضآلة مقدار حبه لابنه؛ apatheia عكس الجدارة الحرفية بالشفقة، وهي أساسية لأي فعل حبي حقيقي. منذ عهده حدد ما كان يعنيه من «الفلسفة» معناها الشائع، وإن لم يحدد معناها الحرفي: الدروس

التي يجب أن يتمرن عليها الفلاسفة وأن يقوموا بكتابتها يومياً، وأن تطبق، هي أسبقية الخيار الأخلاقي المفرد، عدم أهمية الجسد والرتبة والمنزلة نسبياً، والدراية بما هو خاصتهم حقيقة وما هو مسموح لهم به. من يتظاهر «بتدريس الفلسفة» دون معرفة، وفضيلة، وقدرة في الروح على التعامل مع أرواح مكتئبة وفاسدة، «وفوق ذلك كله دون استخارة الله بخصوص شغل هذا المنصب» إنما هو مروج للغوامض، طبيب مشعوذ.

الأمر خطير، يعج بالغموض، وليس هدية توهب مصادفة، ولا توهب لكل آت. إنك تفتح عيادة طبيب دون أن تكون لديك تجهيزات سوى العقاقير. لكنك لا تعرف ولم تعن بمعرفة متى وكيف يتم استخدام تلك العقاقير. كيف تخاطر باللعب بأمور غاية في الخطورة؟ إذا وجدت مبادئ الفلسفة تبعث على التسلية، اجلس ودعها تجول في عقلك وحدك، ولكن لا تسم نفسك فيلسوفاً؟

إنه لم يدّع أنه فيلسوف، كما أن من يصفه بأنه «يهودي مخلص» لا يمتثل لمشيئته لأمر الله.

لا يتضح كيف تسنى له أن يوفق بين حماسه للتوكيد أن لدينا جميعاً خيارات مع الاعتقاد الرواقي في الحتمية المطلقة. ربما تكون المواءمة عملية فحسب: ما يكون يتوجب علينا قبوله بوصفه إرادة الله الثابتة: ما يمكن أن يحدث (بوصفه بديلاً ظاهراً لنا الآن ـ هنا) يتوجب الحكم عليه كما لو أنه بمقدورنا القيام بغير ما سوف نقوم به. ثمة تعارض آخر في فكره يتعلق بعلاقتنا بالطبيعة الحيوانية: من جهة، عواطفنا ونزواتنا أشياء نتقاسمها مع الحيوانات، وتميزنا عنها إنما يكمن في واجبنا في الوعي بتلك العواطف؛ من جهة أخرى، الرذيلة أن نتشبه بالحيوانات بطرق يستنكرها. ومهما يكن من أمر، كان فيلسوفاً أكثر رقة من أن يخلص إلى النتيجة الرواقية السبينوزية العادية التي تقر أنه من حق البشر معاملة الحيوانات كيفما شاءوا.

س.ر.ل.سي.

***الرواقيون.**

E.V. Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge, 1911).
Epictetus, *Discourses and Encheiridion*, tr. W.A. Oldfather (London, 1926).
A.A. Long, 'Epictetus' and 'Marcus Aurelius', in T.J. Luce (ed.), *Ancient Writers*, ii (New York, 1982).
—, and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

*** أبيلارد، بيتر (1079–1142).** اشتهر بعلاقته الغرامية مع هلويس، التي نعرف عنها الكثير من رسائله إليها ومن عمله *Historia Calamitatum*. كان أيضاً واحداً من أعظم مجادلي عصره. بعد أن درس على يد روسلين (المتوفى حوالى عام 1095) ووليام تشامبو (المتوفى نحو عام 1100)، تسنى له أن يكون شخصية عظيمة بذاته، وكان الطلاب يتقاطرون عليه طيلة سنين اشتغاله بمجاله. بخصوص الجدل حول طبيعة *الكليات، كان من أشياع النزعة الاسمية، حيث ذهب إلى أن الكليات منطوقات *(voces)* أو حدود ذهنية وليست أشياء في العالم الواقعي. كلية الكليات إنما تستمد من حقيقة كونها قابلة لأن تحمل على أشياء كثيرة. على ذلك، ما لم يكن عدد من الأشياء في الوضع نفسه، ليس بمقدور الحد الكلي أن يحمل عليها. لذا، رغم أن الكليات بذاتها ليست أشياء واقعية، فإنها سمة مشتركة تتسم بها الأشياء الواقعية تبرر حمل كلٍ عليها.

من ضمن المسائل التي يعنى بها في كتابة *Dialectia*، يهتم أبيلارد بمسألة العلاقة بين الحرية البشرية والعناية الإلهية، التي طالما شغلت مفكري فلاسفة العصور الوسطى. إذا كان الله، الكائن كلي العلم، يعلم أننا سوف نقوم بفعل بعينه، ألا يكون محتماً علينا أن نقوم به، وفي تلك الحالة، كيف يمكن لهذا الفعل أن يكون حراً؟ مفاد إجابة أبيلارد هو أننا لا نسلك حقيقة بحرية وأن ما يشكل موضعاً للعناية الإلهية ليس مجرد أفعالنا بل أفعالنا الحرة. إن دراية الله المسبقة بها لا تلزم بأي حال كوننا غير أحرار في تنكب القيام بها.

أي.برو.

*عقدة هلويس؛ الخصائص؛ النوعيات.

Abelard, *Dialectia*, ed. L.M. de Rijk (Assen, 1970).

*** التأثرية.** مذهب يقر أن الحوادث الذهنية تسبب حوادث مادية وأن بعض الحوادث المادية تسبب حوادث ذهنية، وهو مذهب يتعلق بالفكرة البدهية التي تقر أن الأفكار والرغبات تسبب مختلف الحوادث المادية، من قبيل تحريك الأطراف، وأن بعض الحوادث المادية تسبب الخبرة البصرية وما شابهها. يختلف هذا المذهب إذن عن الفينومينولوجية المصاحبة، التي تعتبر كل الحوادث الذهنية عاطلة بذاتها سبباً وأنها آثار حوادث مادية. فضلاً عن ذلك فإنه يختلف عن رؤية فلسفية سائدة ولا يستلزمها تعتبر كل حدث ذهني مرتبطاً ناموسياً بحدث عصبي. إنه مذهب ثنائي ضرورية في

طبيعته، لكنه لا يتضمن الرؤية التي يقرها الكثير من نلاسفة ما قبل القرن العشرين، أشهرهم ديكارت، وتعد عقيدة أساسية في المذهب الإيماني، والتي ترى أن لعقل والمادة جوهران متمايزان.

ن.ل.

*الثنائية؛ الظاهراتية المصاحبة؛ العقل - الجسم، شكالية؛ النفس - مادية، القوانين.

K.R. Popper and J.C. Eccles, *The Self and its Brai* (Berlin, 1977).

* **التاثير من بعد** .غالباً ما يشكك في إمكان أن كون للحدث تأثير سببي مباشر على حدث آخر منفصل نه مكاناً دون أن تكون السببية قد امتدت بشكل متصل ن نقطة إلى أخرى. في القرن التاسع عشر قامت ظريات المجال «بتجسير» العلية بين الجسيمات مجالات متصلة مكانياً. بيد أن تلك النظريات تواجه تاعبها الخاصة، سيما فيما يتعلق بالتآثر المتبادل بين جسيم المصدر المتعلق بالمجال ومجاله المولّد خاص به. لقد أفضى هذا إلى نظريات معاصرة في تأثير عن بعد. لكي تتطابق مع الحقائق الملاحظة النسبية، يتوجب على تلك النظريات أن تفترض دوث توان زمني بين العلة والأثر البعيد مكاناً، ولكي نسر سلوك المصدر، يتوجب عليها أيضاً أن تفترض اراً متخلفة أو متقدمة. في حين أن إنكار التأثير من بعد بيّت في نظرية مجال الكم وفي تفسيرات عديدة للعلية هيوم، رايكنباخ، وسامون)، فإن الارتباطات شبه مكانية ذائعة الصيت الخاصة *بميكانيكا الكم تشكل معوبة لمنكري التأثير عن بعد.

ل.س.

*العلية.

P. Davies, *The Physicas of Time Asymmetry* (Berkele Calif., 1974), sect. 5.8.
J. Earman, *A Primer of Determinism* (Dordrecht, 198ϵ chm 4, sects. 7,8.

* **اتاراكسيا** (Ataraxia). التحرر من المشاكل أو نلق. في النظرية الرواقية، الاتاراكسيا مكون من مكوني ايدامونيا *eudaimonia* (السعادة)، حيث يتعين المكون آخر في التحرر من الألم الجسدي. على اعتبار أن ياب الألم أو التوتر عند ابيقور يشكل أوج صور متعة، فإن تصوره للايدامونيا ليس مجرد مفهوم سلبي. تخلص من القلق، خصوصاً الخوف من الموت لحياة الآخرة، يشكل عن *الابيقوريين الدافع الأساسي لدراسة الفلسفة. أيضاً اعتبره المرتابون غاية لهم، وإن ارتأوا أنه يمكن التخلص من القلق عبر تعليق الحكم.

سي.سي.و.ت.

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

* **الإثبات، نظرية** .دراسة الإثباتات الصورية في المنطق. بوصفها فرعاً بذاته، عادة ما يعتقد أنها بدأت عام 1934، حين قام جيرهارد جنتزن بطرح *الاستنباط الطبيعي وحساب السلاسل لمنطق الرتبة الأولى الكلاسيكي. لقد برهن على أن أي إثبات في أي من هذين النسقين يمكن تحويله إلى إثبات في الآخر. تبرهن مبرهنة الحذف التي قال بها - التي تظل أفضل مبرهنة في نظرية الإثبات - على أن أي إثبات حساب سلسلة يمكن تحويله إلى شكل (شجرة صدقية) تحلل فيه الصياغة إلى وحداتها الأصغر لا الأكبر. لقد تبنّى هذه المبرهنة كي يطرح *إثبات اتساق لعلم الحساب. صيغة الحدسية للاستنباط الطبيعي وحسابات السلاسل أدوات أساسية لدراسة المنطق الحدسي.

و.أي.هـ.

Goran Sundholm, Systems of Ddeduction", in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, I (Dordrecht, 1983).

* **اجنوراتيو النخي** (ignoratio elenchi). تعني حرفياً «الجهل بالدحض». *أغلوطة في المنطق التقليدي عادة ما تعني «الجهل بما يتوجب دحضه»، أو بوجه أكثر عمومية «كما يتوجب إثباته». تعني اجنوارتيو النخي أن تجادل في صالح شيء كما لو أنك تريد إثبات غيره، مثال ذلك حين نستخدم برهاناً ضد القتل الرحيم كما لو أنه يثبت أنه يتوجب عليك ألا تأكل الموتى. يقع «الجهل» في عقل من سوف يكون داحضاً أو مثبتاً، وغالباً ما ينشأ عن الخلط بين نتائج تبدو متشابهة. غير أن هذه الأغلوطة تتميز إلى حد عن الحيلة الخطابية التي تتعين في إحداث مقصود لهذا الخلط عند المستمعين.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **اجيب** .(Agape)استخدمت أصلاً للإشارة إلى أجيب أو وليمة المحبة، التي كان يقيمها المسيحيون الأوائل لنشر المحبة المسيحية، وقد أصبحت تعني

المحبة أو *الغيرية الأخوية. الترجمة اللاتينية كانت caritas، ومن هنا جاءت لفظة «الإحسان» كما في 1 من إصحاح كورنيثينس 13، حيث لم تتبجح أجيب بنفسها، وعانت طويلاً، وكانت رحيمة. إنها واحدة من محبات سي.س. لويس الأربع في كتابه الذي يحمل ذلك العنوان، حيث الأخريات هي الحنان، الصداقة، والحب. في أصلها، تولي رعاية مدللة لكل فرد بوصفه فرداً، كونه يحتاز على قيمة جوهرية. مفهوم كانت للحب العملي يقارب الأجيب.

ن.جي.هـ.د.

G. Outka, *Agape* (New Haven, Conn., 1972)

يشتمل هذا العمل على نقاش مفيد.

* **الأحَدية الشذونية** .رؤية تقر أن الذهني والمادي سبيلان مختلفان لوصف وتفسير الأشياء والحوادث ذاتها. مثل موقف اسبينوزا، يجمع هذا الموقف بين الأحدية الأنطولوجية والثنائية التصورية. إنه يقر أن المفاهيم الذهنية، رغم إنها تضاف عرضاً إلى المفاهيم المادية، غير قابلة للتحليل التام عبر حدود مادية، كما تزعم أنه ليست هناك *قوانين نفس ـ مادية دقيقة.

د.د.

D. Davidson, 'Mental Evental', in *Essays and Events* (Oxford, 1980).

* **الآخر** .يفهم أساساً على أنه الكائن البشري الآخر باختلافاته. أول من صاغ إشكالية *العقول الأخرى بوضوح هو جون ستيوارت مل في كتابه *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*، رغم أن هناك استباقات واضحة نجدها عند ديكارت. تبنى هوسرل هذه الإشكالية في خامس أجزاء كتابه *Cartesian Meditations* حيث شكل الآخر أنا ثانية. غير أن فلسفة الآخر لم تتحرر من الإشكالية الابستمولوجية إلا في فلسفة ليفيناس. في كتابه *Totality and Infinity*، يتهم أسلافه، من بينهم هوسرل، باختزال الآخر إلى موضوع في الوعي ما جعلهم يفشلون في إقرار آخريته المطلقة: الآخر على نحو متطرف يتجاوزني ويتجاوز الكل الذي أروم أن أضعه فيه. عنده، يثير الآخر سؤال الأخلاق، وبذا تصبح أولية الآخر مكافئة لأسبقية علم الأخلاق على الأنطولوجيا.

أثيرت مسائل حول هذا المفهوم للآخر. لقد تساءل دريداً ما إذا كانت آخرية الآخر المطلقة ليست مكونة حتماً من حقيقة أن الآخر مغاير لما هو معطى ابتداء. لهذه الإشكالية المنطقية مترتبات مدمرة على المستوى السياسي إذا لم يحظ الآخر بالأسبقية الأخلاقية التي يمنحها إياه ليفيناس. على هذا النحو، ينحو الاستخدام السائد الآن للغة الآخرية في الخطاب الأنثروبولوجي في وصف مواجهة الغرب للثقافات غير الغربية شطر الحفاظ على جعل الخطاب المهيمن محصناً، تماماً كما أن الإشارة إلى الأنثى بوصفها آخر إنما تعيد توكيد أفضلية الذكر.

استخدمت فكرة الآخر أيضاً من قبل مفكرين أوربيين آخرين بمعنى أوسع. هكذا يعد كل من الموت، الجنون، واللاوعي آخر. في كل حالة يكون تحدي الآخر هو التحدي نفسه: كونه غير قابل بطريقة ما لأن يختصر ضمن أشكال فكر الفلسفة الأوربية دون رد آخريته.

ر.ل.ب.

J. Derrida, 'Violence and Metaphysics', in *Writing and Difference* (Chicago, 1978).
M. Theunissen, *The Other* (Cambridge, Mass, 1984).

* **الأخرى، العقول** .تتعلق إشكالية في نظرية المعرفة بما إذا كان للمرء (وكيف حال كونه) أن يعرف أو أن يكون مبرراً في اعتقاده بأن أفراداً آخرين (بشراً وحيوانات) يحتازون على أفكار ومشاعر. أحياناً تعتبر متضمنة لإشكالية أخرى: كيف نعرف أن النبات والحجر (دعونا لا نذكر الآلة) لا تحتاز على عقول؟ أيضاً، وعلى نحو أكثر خصوصية، تنشأ إشكالية ما يميز أفكار الآخرين ومشاعرهم. حتى لو اتضح أن لمخلوقات أخرى حياة ذهنية، هل ثمة أساس للاعتقاد بأنها تشبه حياتنا الذهنية، من منظور ذاتي؟

على افتراض أنه يتأتى للمرء بلوغ أفكاره ومشاعره استبطانياً (بحيث لا تكون هناك إشكالية حول عقل المرء الآخر)، عادة ما تعد إشكالية العقول الأخرى مسألة تتعلق بالمعايير التدليلية لعزو المرء للآخرين أوضاعاً وخصائص ذهنية. هل هذا العزو مؤسس فحسب على السلوك (بما فيه السلوك اللفظي طبعاً ـ إخبارهم إيانا بما يشعرون به ويفكرون فيه)؟ إذا كان ذلك كذلك، ما الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن مثل هذا السلوك عرض جدير بالثقة (تعبير) عن نشاط ذهني؟ إذا كان بمقدور الناس أن يسلكوا بطريقة ويشعرون بأخرى، إذا كان يمكنهم أن يضمروا أشياء دون أن يظهروها، فلماذا لا نفترض أنه بمقدور النرجس البري

أن يقوم بالشيء نفسه ـ يفكر ويشعر دون أن يظهر ذلك إطلاقاً؟ إذا تسنى للآلة أن تهزمنا في لعبة الشطرنج دون أن تحتاز على أفكار ومقاصد، فلماذا نفترض أن جارنا مختلف بأي شكل عنها؟

بدت الحجج التي تركن إلى قياس المماثلة لكثير من الفلاسفة حججاً واهية على العقول الأخرى ـ أوهن من أن توفر دعماً لاعتقادنا الراسخ في أن البشر الآخرين يحتازون فعلاً على حياة ذهنية تشبه حياتنا (حياة تعوزها الأزهار والآلات). حقاً أنني أجنح إلى الصراخ ومص إصبعي حين أحرقه؛ إنني أقوم بهذا لأنه يؤلمني. ولكن هل هذا سبب يدعم نتيجة قياس المماثلة التي تقر أن إصبع جاري يؤلمه لأنه يسلك على نحو مماثل حين يحرق إصبعه؟ لعله كذلك، ولكن الاستدلال يركن إلى حالة مفردة (هي حالتي) والقياسات التي تركن إلى حالة واحدة تعاني من سمعة سيئة. هل حقيقة أن قطعة واحدة من الشيكولاتة في العلبة، القطعة التي تناولتها أولاً، كانت محشوة بالكرميلة مبرر للاعتقاد بأن كل (أو أي من) القطع الأخرى الشبيهة بالشكولاته محشوة بالكرميلة أيضاً؟

يمكن دعم محاجة قياس المماثلة بالنظر ليس إلى سلوك مفرد بل إلى نطاق كامل من السلوكيات التي تعرضها كائنات عضوية أخرى. لقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن السلوك اللفظي مهم على نحو خاص. يقول الناس إنهم يتألمون؛ إنهم على أقل تقدير يحدثون ضوضاء تشبه تلك التي أحدثها حين أقول إنني أتألم. وبالطبع نستطيع أن نصنع آلات تحدث ضوضاء مماثلة حين يتم وخزها، ولكن هل سوف تعرض (أو يتأتى لها أن تعرض) كامل نطاق النزوعات ـ السلوكية وخلافها ـ التي يعرضها البشر؟ هناك أيضاً حقيقة احتياز البشر على أجهزة عصبية تشبه جهاز المرء العصبي ـ وهذا شيء يعوزه النرجس البري والحجر والحاسوب. بقدر ما هناك مبرر للاعتقاد بأن الحياة الذهنية تحدث عرضاً في القوام العصابي (وهذا أمر تقره معظم النظريات الفيزياقئية في العقل)، فإن هذا التشابه في العتاد يشكل قاعدة قياسية أقوى للاستدلال على تشابه الحياة الذهنية في كائنات عضوية مشابهة بيولوجياً وسلوكياً.

ف.د.

*الاستبطان؛ الآخر؛ الأشخاص؛ التعويل.

C.D. Broad, *The Mind and its Place in Nature* (London, 1925), ch. 7.

N. Malcom, 'Knowledge of Other Minds', *Journal of Philosophy* (1958).

H.H. Price, 'Our Evidence for the Existence of Other Minds', *Philosophy* (1938).

* **الأخوية** .علاقة بين المعنيين جماعة بتحقيق هدف مشترك. بوصفها الابن الثالث [كناية على أنها تفاجئنا بقدراتها] المغفل فلسفياً *للثورة، تعتبر الأخوية متضمنة لرباط عاطفي يربط بسبل شتى بين من يتقاسمون قومية مشتركة، أو في حالة الماركسية، عضوية الطبقة العاملة، أو حتى ينتمون، وفق النزعة *الليبرالية، إلى الجنس البشري. تحظى الأخوية بالتبجيل تماماً مثل الجماعة، والصداقة، لأسباب لا يراد من وراءها تحقيق أي نفع.

ب.ج.

* **الأخرويات، علم** .فرع من اللاهوت يعني «بالأشياء الأخيرة» ـ الموت، ما يحدث بعده لكل فرد، ومصير الكون النهائي. وفق اللاهوت المسيحي التقليدي، يعقب الموت بعث الميتيين، حساب الله إياهم على حيواتهم الماضية، توزيع حصصهم من الجنة أو الجحيم. «الأخروية المتحققة» رؤية تقر أوضاعاً مناظرة لأوضاع ما بعد الموت التقليدية تحدث في حياتنا الدنيا ـ مثال كون حساب الله على الماضي أحد جوانب الحياة على الأرض. يستدل المدرسيون على الأخرويات المتحققة، فضلاً عن الأخرويات التقليدية، من نصوص العهد الجديد. عدد قليل جداً من علماء اللاهوت المتطرفين يدافعون فحسب عن الأخرويات المتحققة.

ر.ج.س

R. Swinburne, *Responsibility Atonement* (Oxford, 1989), ch. 12.

* **الأداتية** .مذهب يقر أن النظريات العلمية ليست وصفاً صادقاً لواقع غير ملاحظ، بل مجرد أدوات مفيدة تمكّن من ترتيب وتوقع العالم الملاحظ. تأثرت الصيغ التقليدية من الأداتية بالنظريات التحققية في المعنى، فأقرت أن المزاعم النظرية حول ما يلاحظ لا تحتاز حقيقة على معنى. ثمة صيغ أحدث للأداتية تركن إلى حجج ارتيابية عوضاً عن الحجج الدلالية: إنها تسمح بأن يصدر العلماء أحكاماً تحتاز على معنى حول العالم غير الملحوظ، لكنها تنكر وجوب أن نعتقد في تلك المزاعم. أحد بواعث هذا النوع من الأداتية الارتيابية هو «عدم تحدد النظرية من قبل الشواهد». بيد أن خصوم الأداتية من الواقعيين يستطيعون الرد بأن اتساق مختلف

النظريات مع الشواهد الملاحظية لا يعني أنها مدعومة على حد السواء بالشواهد. قد تكون محاجة «ما بعد الاستقراء التشاؤمي» برهاناً أفضل على الأداتية الارتيابية، فهي تجادل بأنه على اعتبار أنه تبين أن كل نظريات الماضي باطلة، فإننا نتوقع أن يكون حال نظريات الحاضر والمستقبل مشابهاً.

د.ب.

*التحقق، مبدأ.

P. Churchland and C. Hooker (eds.), *Images of Science* (Chicago, 1985).
II. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

*** الأداتية، القيمة** .يحتاز الشيء على *قيمة أداتية بقدر فعاليته (اتفاقاً أو قصداً) في تحقيق قصد مرغوب فيه أو بقدر حظوته بالتبجيل. إنه الشيء «الخير بوصفه وسيلة لـ...». من أبرز الأمثلة على الأشياء ذات القيمة الأداتية، المطرقة، الإزميل، وسائر أنواع الأدوات. يعتبر أرسطو العبيد أدوات حية. في المقابل، نعتقد أن لكل البشر قيمة جوهرية (أو كامنة). قالة كانت بوجوب أن نعامل كل الأشخاص «بوصفهم غايات» تعبر عن هذه الفكرة. يناقش ج.هـ. فون رايت القيمة الأداتية وسائر أنواع القيم في كتابه The Varieties of Goodness (London, 1963).

ن.ج.هـ.د.

*الغايات والوسائل.

*** الأدب والفلسفة** .يتوجب أن نقر أن بعض الكتابات الفلسفية، وإن لم يكن كثيراً منها، تتسم بمناقب أدبية. لقد كان أفلاطون كاتباً عظيماً، كما أن أشياع الامبيريقية البريطانية قد حظوا بالإعجاب بسبب حيوية نثرهم. غير أن الأدب الخيالي، الشعر، الدراما، والرواية ـ تثير عدة إشكاليات للفلاسفة. عداء أفلاطون للفن بوجه عام أمر نعرفه جيداً. عنده، الفن منافس للسعي وراء الحقيقة، وهو عرضة للإفساد. بيد أن عدائية أفلاطون، رغم أن تيلستوي يشاركه فيها إلى حد، لا تجد كثيرين يناصرونها في الأزمنة الحديثة. وكعادته، فإن أفلاطون يطرح مسائل عميقة بخصوص الأدب، وإن اقتصر على إثارتها إثارة غير مباشرة.

ثمة مسائل أساسية. أولاً، هناك ما يوصف أحياناً بإشكالية الاعتقاد. إذا قام العمل الأدبي بإقرار أو افتراض قضايا أعرف أو أعتقد أنها باطلة، فأي فرق يحدثه ذلك؟ إذا كنت لا أشارك ملتون مذهبه الميتافيزيقي، فهل سوف يكون محظوراً علي الإعجاب بروايته *Paradise Lost*؟ إذا كنت لا أتفق مع معتقدات شاعر ما، هل يتأتى لي على ذلك التعاطف معه عبر «تعليق إنكاري» أو «التظاهر بالاعتقاد» في صدق ما يقول؟ لا ريب أنني قد أتأثر *بشعر أو نثر يركن إلى افتراضات لا أقرها. قد يجد الملحد شعر جورج هربرت مثيراً للمشاعر. على ذلك، ثمة حدود. قد أنفر من النزعة ضد السامية في أناشيد باوند، كما أنني لا أقوم بتعليق إنكاري كي ألج عالم أحد أنصار الميز العنصري. أيضاً، لا ريب أننا سوف نقاوم الأدب الذي يحرضنا على ارتكاب الجرائم. إننا لا نستطيع أن نحمل محمل الجد وقد نذهب إلى حد النفور من القصص الخيالية التي تشرف على ترويج الأفكار. هكذا، رغم أننا نستطيع التعلم من الأدب فإننا بالتوكيد لا نتعلم عادة عبر استيعاب المبادئ: إنه يمثل ويعرض الحقائق عوضاً عن الدفاع عنها. الراهن أنه ليس من واجب الأدب بوصفه أدباً أن يقوم سلامة الحجج التي يتضمنها. إن «حقيقته»، *Pari Passu*، لا ترتهن بصحة المزاعم التي يقرها. التعميمات الشهيرة حول الزواج والأسرة التي تستهل *Pride and Prejudice* و *Anna Karenina* ليست دون استثناء؛ سوف يسهل علينا العثور على أمثلة مخالفة. عادة ما ترتهن صحة الأدب بمدى قدرة الشخصيات التي يصورها على الإقناع. وفق هذا السياق، تصبح تحفظات أفلاطون على الفنون أقل غرابة. إذا اعتقدنا أن الفلسفة تستطيع أن تطور من معارفنا، عبر التأمل ونقد الخرافة، فإنها تعلمنا بطريقة لا يقوم بها الأدب.

ما يقوم به الأدب هو عرض مشاهد خيالية، خلفيات مكثفة مركبة، تمارس فيها كائنات متخيلة أفعالها. أحياناً يوصف الأدب بأنه استقرائي. قد أتعلم من الأدب بخصوص نزوعات وأطوار غريبة تنتاب الفرد البشري. كي يتسنى للأدب القيام بذلك بأسلوبه الخاص، يتوجب أن يثير مشاعرنا وأن يقوم بتوريطنا، وهذا يثير ثاني الإشكاليات التي ألمحت إليها في مستهل هذا العرض. إن مشاعري لا تثار فحسب من قبل محاورة هاملت مع شبح أبيه، حتى إن لم أكن أؤمن بالأشباح، بل يمكن لها أن تثار بسبب موت كارنينا، على درايتي بأنه لا وجود لها إلا على صفحات رواية تيلستوي. ولكن كيف يتأتى لمشاعري أن تثار بسبب مصير شخص لا وجود له؟ هل «ماتت حقيقة» ولكن فقط في «عالم تلك الرواية المتخيل»؟ هل أسلك على نحو مناف للعقل؟ لا ريب أنني لم أتأثر بحقيقة عامة تقر وجود نساء حقيقيات يهربن من حياة مضجرة إلى

وضع لا يعد في نهاية المطاف مرضيا. أعلم بوجود نساء من كذا قبيل، لكن مصير آنا هو الذي أثار مشاعري وليس مصيرهن. *الخيال مهم هنا لأنني قد أثار من قبل ما هو متخيل، وحقيقة إمكان أن أتأثر على هذا النحو عامل مهم في تخطيط مسار حياتي. نستطيع القول إن الأدب مهم لأنه يغذي الخيال بطرق يعجز عنها الخطاب الأخلاقي أو الفلسفي.

ر.أي.س.

*القصص الخيالية.

David Caute, *The Illusion* (London, 1971).

John Hospers, 'Implied Truth in Literature', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (1960).

Colin Radford, 'How can we be Moved by the Fate of Anna Karenina?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. (1975).

Morris Weitz, 'Truth in Literature', *Revue International de Philosophie* (1955).

* **الإدراك الحسي** .عزل واستخدام معلومات تتعلق ببيئة المرء (الإدراك الحسي الخارجي) وجسمه (الإدراك الحسي الجسدي). الحواس الخارجية ـ النظر والسمع واللمس والشم والتذوق ـ رغم تداخلها إلى حد ما، تتمايز أساساً وفق نوع المعلومات التي تبلغها (مثلاً عن الضوء، الضغط، الصوت، والحرارة). أما الإدراك الحسي الجسدي فيتعلق بمثيرات تنشأ داخل الجسم: التسارع، الوضع، اتجاه الأطراف، وما شابه ذلك.

الإدراك الحسي إما أن يكون إدراكاً للأشياء أو الحقائق، رؤية شيء أو حدث (وكلاهما واحد وفق هذا التصنيف)، مثال رؤية قطة على الأريكة، رجل في الشارع، الخسوف، أو حادثة سرقة، لا تتطلب تحديد الموضوع أو التعرف عليه بطريقة بعينها (رغم أن هذا قد يكون موضوع جدل على أي نحو). بمقدور المرء أن يرى قطة على الأريكة ويحسب أنها كنزة مطوية، أن يرى رجلاً (متنكراً أو من بعد) ويظنه شجرة. لقد اعتقد البشر مختلف أنواع الأشياء التطيرية بخصوص الكسوف الذي لاحظوه. رؤية الأشياء والحوادث تعد بهذا المعنى غير ابستمولوجية. تستطيع أن ترى س دون أن تعرف أو تعتقد أنه س. في المقابل، فإن الإدراك الحسي للأشياء ابستمولوجي. ليس بمقدور المرء أن يرى أن ثمة قطة على الأريكة دون أن يعرف بذلك أن ثمة قطة على الأريكة. رؤية حقيقة هي معرفة أنها حقيقة بطريقة بصرية. شم حقيقة (مثال قطعة الخبز المحمص المحترقة) هي معرفة هذه الحقيقة بطريقة شمية. وفق هذا تعد شروط الإدراك الحسي للأشياء أسهل معرفياً من شروط الإدراك الحسي للحقائق. يمكن لكل من الكلب والطباخ شم قطعة الخبز المحمص المحترقة (شيء)، ولكن ما لم يكن الكلب غاية في الذكاء (أو الطباخ غاية في الغباء)، لن يتمكن سوى الطباخ من شم أن قطعة الخبز المحمص تحترق، ومن ثم معرفة (حقيقة) أنها تحترق.

سبل وصف ما ندرك حسياً الأخرى تنويعات في هاتين الطريقتين. برؤية أين ذهب، متى ذهب، من ذهب معه، وكيف كان يرتدي ملابسه، تصف الإدراك الحسي لحقيقة ما دون أن تكشف على وجه الضبط ماهية تلك الحقيقة. إنك لا تستطيع رؤية أين ذهب ما لم تر حقيقة ما تتعلق بأين ذهب ـ أنه ذهب مثلاً إلى المخزن العلوي. غالباً ما نصف الحقائق التي لاحظنا (أن جودي كانت في مباراة كرة القدم) بمجرد ذكر الأشياء التي لاحظنا (جودي) ومكان ملاحظتنا إياها (مباراة كرة القدم). ما نقوله صراحة في نهاية المطاف (أننا رأينا جودي في مباراة كرة القدم) غير ابستمولوجي (فبمقدورنا أن نراها في المباراة دون أن نعرف أنها كانت في المباراة) رغم أننا عادة ما نفلح في تبليغه بهذه الصياغة اللفظية (وهذا ما يسمى بالتضمين أو الاقتضاء التحادثي) شيء ابستمولوجي: أننا رأينا أن جودي كانت في المباراة.

قدر كبير من الإدراك الحسي (للأشياء والحقائق) غير مباشر. إننا ندرك حسياً أشياء في التلفاز، الأفلام، والتسجيلات. هكذا أرى أن خزان الوقود فارغ لا برؤية خزان الوقود بل برؤية مؤشر الوقود وحقيقة أنه يشير إلى العلامة «فارغ». هذا يثير أسئلة حول ما إذا كانت هناك أشياء وحقائق عنها ترى مباشرة. يعتقد بعض أنصار الواقعية المباشرة أن الأشياء المادية (بعضها على الأقل) وبعض الحقائق (وليست كلها) ترى بطريقة مباشرة لا يتوسطها شيء. إن المرء لا يرى الكوب (ولا حقيقة أنه كوب) عبر إدراكه شيئاً باطنياً («معطى حسي كوبي») وبعض الحقائق المتعلق به (مثال أنه يشبه فنجان القهوة). تنكر النظرية «التمثيلية» في الإدراك الحسي هذا وتعتبر المعطيات الحسية المواضيع الأولية كما تعتبر الحقائق المتعلقة بالمعطيات الحسية الحقائق الأساسية في الإدراك الحسي.

ف.د.

R. Chisholm, Perceiving: *A Philosophical Study* (Ithaca, NY, 1957).

F. Dreteske, *Seeing and Knowing* (Chicago, 1969).

H.H. Price, Perception (London, 1932).

* **المدركات**. *الخبرة الذاتية المصاحبة *للإدراك الحسي للأشياء والحوادث. عادة ما تتميز المدركات الحسية عن *الإحساسات أو *المعطيات الحسية في كونها مخصبة معرفياً بالخبرة الماضية والذاكرة وبآليات الثبات (الخاصة بالشكل والحجم واللون وخلافهما) التي تجعل خبراتنا أكثر مناظرة للوضع الموضوعي (المثير القصي) منها لظروف المسطحات الحسية (المثير التقريبي). المعطيات الحسية الخاصة بعملات دائرية (ترى من زاوية منحرفة) قد تكون اهليلجية، ولكن في ظروف الرؤية العادية يفترض أن يناظر المدرك الحسي الشكل المعروف للعملة (دائري).

ف.د.

III. Firth, "Sense-Data and Percept Theory", *Mind* (1949-50).

* **ادوردز، بول** (1923–). فيلسوف أمريكي مزج الفلسفة التحليلية بتعاليم *الفلسفة التنويرية. رغم أنه اشتهر برئاسة تحرير *The Encyclopedia of Philosophy* (1967) التي صدرت في ثمانية مجلدات، وهو عمل تنويري ضخم يتسم بحساسية تحليلية بينة، تركز أعماله التي طال الجدل حولها على مسائل فلسفية تقليدية من قبيل الله، حرية الإرادة، الخلود، الاستقراء، وطبيعة الأحكام الأخلاقية. من ضمن أبحاثه وكتبه: *The Logic of Moral Discourse*, (1949) 'Bertrand Russell' Doubts about Induction' *Buber and*, (1967) *'Atheism'*, (1958) 'Hard and Soft Determinism', (1955) 'The Case against reincarnation', (1979) *Heideger On Death*,(1970) *Buberism (7-1986)* (في أربعة أجزاء)، Voltaire (1989)، Immortality (1992). تتميز أعمال ادوردز بكونها تكن احتراماً عميقاً للعلم والفهم المشترك، كما أنه يشتهر باستخدامه الدعابة سلاحاً فتاكاً ضد الفلاسفة الذين يعتبرهم متعهدي الملاحظات التافهة المغرورين، خصوصاً هيدجر وتيلتشي.

م.و.

*الحكم بالإعدام؛ الله والفلاسفة.

Heideger's Quest for Being', *Philosophy* (1989).

يفصح هذا المقال عن المزاج الذي ميز أعمال ادوردز.

* **ادوردز جوناثن** (1703–58). ربما يكون أول علماء لاهوت وفلاسفة الطائفة التطهرية، تخرج في ييل عام 1720، وشغل عدة مناصب ابريشية وكهنوتية في المستعمرات الأمريكية، ما وفر له الوقت لتأليف أعمال حاول فيها تنظيم وتبرير التعليم التطهري الذي يقر ارتهان البشرية والطبيعة بالله.

يستدل ادوردز من استحالة التفكير في مفهوم العدم المطلق على أزلية الوجود؛ يتوجب أن يكون هذا الوجود الأزلي الضروري لا متناهياً وغامر الحضور، ويستحيل أن يكون مجسماً. يتعين أن يكون المكان أو الله. فضلاً عن ذلك، الوعي والوجود شيء واحد إذ لا نستطيع تصور وجود شيء منذ الأزل دون أن يكون ثمة ما يعيه.

ثمة سبيل آخر لهذه النتيجة المثالية. يتفق ادوردز مع الرؤية التي تنسب غالباً إلى لوك والتي تقر أن الكيفيات الثانوية من قبيل اللون والذوق لا توجد في الشيء بل في العقل. لكنه يرى أن *الكيفيات الأولية تحتاز على وجود مماثل: الصلابة ليست سوى المقاومة، والشكل انتهاء المقاومة، والحركة انتقال المقاومة من مكان إلى آخر. لكن المقاومة ليست سوى الإعمال الفعلي لقوة الله، ولذا فإنها توجد في عقل الله عبر فعله أو خلقه الحر، وفي عقولنا عبر تبليغ الله إياها لنا عبر سلسلة من الأفكار العادية. ربما انتهى إلى هذه المزاعم التي تذكرنا ببركلي دون دراية باستدلالات بركلي.

لأن العالم يرتهن كلية باستمرار الله في خلقه، فإن إرادتنا ترتهن كلية بالأسباب التي قدرها الله لها. لقد ارتأى الأرمينيون في عصر ادوردز أن الخيارات البشرية عفوية تقرر ذاتياً. هذا يخترق مبدأ السببية الكلية الذي أخذه ادوردز عن نيوتن، وهكذا يكون فعل الإرادة محدداً بدوافعها القوية. فضلاً عن ذلك، أن تقول إنه في *الفعل الحر، يقوم الخيار الحر بتحديد الإرادة، أن تقحم نفسك في متراجعة لا متناهية، إذ يتوجب وفق ذلك أن يكون الخيار الحر محدداً من قبل خيار حر مسبق، وهكذا.

الحل أن تنكر احتياز الحديث عن حرية الإرادة على أي معنى - فالحرية شيء ينسب للشخص عندما لا يحال بينه وبين القيام بما يريد. الكيفية التي يؤدي بها المرء فعل الإرادة هذا لا تتعلق بحريته؛ هكذا يتسنى لادوردز أن يقر إمكان أن تكون الخيارات مقدرة كلية من قبل الله وأن يقر أيضاً أن الشخص الذي لا يمنع من تنفيذها شخص حر. الواقع أن ادوردز لا يوفق بين الحرية و*الكلفانية، بل يوفق أيضاً بينها وبين العلم النيوتوني، الذي يعتبر الطبيعة محتمة كلية.

الأحكام الأخلاقية مؤسسة على العاطفة لا العقل: عبر الإحساس بالجمال يدرك المرء جمال الروح، أو الدافع الفاضل، في فعل فاضل. ثمة نوعان من *الجمال ـ الأريحية أو حب الوجود بوجه عام، الذي يعد الجمال الروحي الحقيقي الوحيد أو الجمال الإلهي، والذي يتسم بدلالة إلهية يقوم الله بتنشيطها في أنفس من اصطفاهم لجنته. النوع الثاني من الجمال إنما يكمن في التناغم، التناسب، وانتظام التنوع؛ هذا جمال طبيعي أقل مرتبة يدرك عبر الحس الطبيعي. رغم أنه لا شيء مستحسن وفق أحد معنيي الجمال مستهجن وفق الآخر، فإن الفضيلة الحقة إنما تكمن في السلوك وفق النوع الأول من الجمال. القديس، الذي تغيرت دوافعه الباطنة كلية من قبل الله، وحده القادر على الفعل دون لوثة حب الذات التي نجدها حتى عند الأفراد الأكثر عدلاً وغيرية من غير القديسيين. مرة أخرى يوحد ادوردز بين التزاماته الدينية بالفكر الدنيوي: الأخلاق القديسية تتواءم مع تصور في المعتقد الأخلاقي العادي.

سي.سي.

Norman Fiering, *Jonathan Edwards' Moral Thought in its British Context* (Chapel Hill, 1981).

Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton, NJ, 1988).

John E. Smith, *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (Notre Dame, Ind., 1993).

*** أدورنو، ثيودور ويسنجرند (1903–1969).** الفيلسوف الألماني، عالم الاجتماع، وعالم الموسيقا، الذي كان أكثر أعضاء *مدرسة فرانكفورت ذكاء وتنوعاً. درس الفلسفة والموسيقا وعلم الاجتماع في فرانكفورت، كما درس الموسيقا في فينا على يد البان برج. في عام 1934، اضطر إلى الهجرة إلى أكسفورد ومن بعدها بأربع سنوات إلى نيويورك.

يشكل بزوغ الفاشية وإخفاق *الماركسية في الغرب والاتحاد السوفيتي معلمتين بارزتين في فكرة. الهزيمة السياسية تفسر بقاء الفلسفة، ضد توقعات ماركس: «إن الفلسفة، التي بدا في مرحلة ما أن الزمن قد عفا عليها، إنما تستمر لأن لحظة تحققها قد مرت». صحبة هوركهايمر، شخص أدورنو أدواء الحداثة في *Dialectic of the Enlightenment* (1947 P tr. New York, 1972) .

*الوجودية عامل آخر أسهم في تشكيل فكر أدورنو، وقد كانت الوجودية جزئياً «حركة تمرد ضد سلب إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي» (Tillich) واستجابة لفشل حلول ماركس وهيجل رغم انتقاداته للوجوديين، شاركهم الكثير من اهتماماتهم: استعادة كيركاجورد للذاتية في مقابل نسق هيدجر التعبوي والتأريخي الذي يفترض أنه ينبذ المنطق، ومقت هيدجر للتقنية. (يرد مبدأ تبيئة كيركاجورد الذي قال به أدورنو عام 1933 من منظور *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* عام 1965). إنه ينتقدهما من منظور هيجلي ـ ماركسي (منقح إلى حد كبير)، حيث يجادل بأنهما يسيئان ككثير من الفلاسفة التقليديين عرض العلاقات الاجتماعية والسياسية ويقومان من ثم بطرح تبرير أيديولوجي للهيمنة. حتى إغفال العلاقات السياسية ـ الاجتماعية يعني طرح تبرير لها، بأن تقترح مثلاً أن الفرد أكثر استقلالية مما هو حقيقة: «إذا لم يقس الفكر بالإجراءات المتطرفة التي تراوغ المفهوم، فإنه يشبه المصاحبة الموسيقية التي فضلت الاستخبارات الألمانية استخدامها في التخلص من صرخات ضحاياهم». غير أنه يوجه إليهما أيضاً «نقداً فلسفياً «أصيلاً»، حيث «يطبق عليهما مبدأ هيجل الذي يقر أن قوة الخصم في الديالكتيك إنما تستوعب وترد عليه».

في كتابه (1956، *Against* tr. Oxford, 1982 *Epistemology: A Metacritique*)، (لكنه كتب في أكسفورد بين عامي 1934 و 1937)، يطبق تلك المناهج على مثالية هوسرل نصف المتحمسة، حيث يجادل بأن «المرء لا يستطيع أن يفيد من هذه المقاربة الذاتية وأن يتجاوز حدودها»، وبأن «[حقيقة أنها أنجزت] «بالعيون» إنما تنتمي، من وجهة نظر فينومولوجية، إلى حاسة البصر وليس فقط [نتيجة] تأمل سببي وتفسير نظري». يركن أدورنو إلى اعتقاد هيجل في أن كل شيء يتوسط ضد محاولة هوسرل العثور على نقطة بدء يقينية أو أساس لفلسفته: «الإصرار على توسيطه كل شيء مباشر هو نموذج التفكير الديالكتيكي بوصفه كذلك، وللتفكير المادي أيضاً، بقدر ما يقر التشكل المسبق للخبرة الفردية العارضة».

في كتابه The Jargon of Authenticity (1965; tr. London, 1973)، إضافة إلى نبذع ما اعتبره لغة هيدجر الاصطلاحية الأيديولوجية المربكة، ينقده أدورنو على المستوى الفلسفي («من منظور قدرتنا ونمونا وتحكمنا في العمليات العضوية، ليس بمقدورنا بعدياً رفض فكرة الخلاص من الموت. قد يكون هذا غير مرجح إلى حد بعيد؛ بيد أننا نستطيع تأمل فكرة يتوجب وفق الانطولوجيا الوجودية أن تكون غير قابلة لأن يفكر

فيها.»)، وعلى مستوى سياسي: «مرة أخرى وقار هيدجر ظل مثل هذه الأيديولوجيا المستدانة: الشخص الذي يؤسس وقاره على الزعم الفيثاغوري (المشكوك في أمره) الذي يقر أنه مواطن صالح في دولة صالحة، يتنازل عن الاحترام الذي يستحق لمجرد أنه محتم عليه، كما هو محتم على أي شخص آخر، أن يموت. في هذا الخصوص، يعد هيدجر ديمقراطياً معارضاً».

يعرض كتاب (1966؛ tr. New York, 1973) *Negative Dialectics*، تصوراً عاماً لفكر أدورنو. مثل سقراط وأفلاطون المبكر، يستخدم أدورنو ديالكتيكا سلبياً، وخلافاً لهيجل وأفلاطون المتأخر، لا يشتق ديالكتيكا إيجابياً، ناهيك عن نسق شامل أو فلسفة في «الهوية»، من نقده لفلاسفة آخرين ولمؤسسات اجتماعية. إنه يروم تفكيك أشكال مفهومية قبل أن تتصلب في شكل عدسات تشوه إبصارنا وتعوق ارتباطنا العملي بالواقع. الواقع ليس واضحاً لنا؛ ثمة «مجموع كلي» هناك، «لاتماثل» يراوغ مفاهيمنا.

عندما تغدر بنا المفاهيم، يمد *الفن يد العون لنا. الوهم الجمالي يشد من أزر الأمل في بلوغ يتوبيا خالية من الأيديولوجيا ليس بمقدور النشاط التنظيري ولا العملي ضمانها: «في الوهم وعد بالتحرر من الوهم.» الفن، خصوصاً الموسيقا، مستقل نسبياً عن البنى الاجتماعية القمعية ويعكس من ثم دعوة للحرية ونقداً للمجتمع. يتعين تمييز هذا في الخصائص الصورية التي تختص بها أعمال بعينها. الفن «جوهر اجتماعي مكثف». حتى الموسيقا المنتجة تجارياً على نطاق واسع عبر «الصناعة الثقافية» تحتاز على معنى اجتماعي: لا عقلانية الرأسمالية القمعية.

م.جي.آي.

M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973).
G. Rose, *The Melancholy Science* (London, 1979).
L. Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass., 1991).

* **إذذا** .اختصار للرابط *التكافئي «إذا وفقط إذا». «س إذا وفقط إذا ص» اختصار لـ«س إذا ص» و«س فقط إذا ص». وفق التناول *الدال ـ صدقي، تصدق «س إذا ص» حين تصدق كل من س وص وحين تبطل كل منهما. لذا وفق «س إذذا ص» و«ص إذذا س» متكافئتان. غير أن عكس الترتيب في الجملة التكافئية يحدث فرقاً في السياقات العادية. فمثلاً، «تأتي أليسيا لتناول الغداء إذا وفقط إذا كنا نقدم يخنة التماسيح» تختلف من حيث المعنى عن «نقدم يخنة التماسيح إذا وفقط إذا أتت أليسيا لتناول الغداء».

د.هـ.س.

James D. McCawley, *Everything that Linguists have always Wanted to Know about Logic (but were Ashamed to Ask)* (Chicago, 1981).

* **الإرادة** .تعتبر تقليدياً ملكة ذهنية مسؤولة عن أفعال المشيئة مثال التخير واتخاذ القرار وبدء الحركة. تعتبر هذه الملكة الخاصة بالنفس أو العقل إحدى المميزات، بل أكثرها أهمية، التي تفصلنا عن الحيوانات والأشياء غير الحية. عادة ما تعد الإرادة على نحو صريح قادرة على *الإنشاء ـ خلق بداية جديدة والهروب من الماضي. أكد كانت أهمية أفعال الإرادة من وجهة نظر أخلاقية، في مقابل المترتبات العملية الناجمة عن الأفعال، غير أن الإرادة بلغت أوجها الفلسفي في عمل شوبنهور *The World as Will and Idea* (1818، 1848). فلسفة العقل المعاصرة أقل ترحيباً بالملكات الذهنية الواقعية أنطولوجيا، رغم أن الإرادة استمرت تحظى بالاهتمام. الإشكالية التقليدية الخاصة بالإرادة الحرة معنية جزئياً (1) بالتناقض الممكن بين الإرادة الحرة والحتمية، و(2) بالارتهان المزعوم للمسؤولية الأخلاقية بالإرادة الحرة.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية.

A. Kenny, *Will, Freedom, and Power* (Oxford, 1975).
Brian O'Shaughnessy, *the Will* (Cambridge, 1980).
Gilbert Ryle, *the Concept of Mind* (London, 1949).

* **إرادة الاعتقاد** .يقول وليام جيمس في مقاله المعنون "The Will to Believe" (1897) إنه تحت ظروف محددة بعينها، لدينا حق أن نترك لطبيعتنا العاطفية أن تقرر أي الفرضين البديلين نتبنى. هذه هي الظروف التي لا تحسم فيها المسألة وفق أسس فكرية، والتخير بينهما هو أن تعيش (نجد كلا منها قابلا للتصديق)، وتتعرض للإكراه (محتم أن نسلك في ضوء أحدهما)، وتستقل ذاتيا (المهمة حقيقية). مثال ذلك التخير بين النزعة المؤلهة والإلحادية أو الإرادة الحرة والحتمية.

ت.ل.س.س.

*الطوعانية الرأيية.

William James, "The Will to Believe", in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, 1897).

* **إرادة القوة** .صياغة نيتشة لما يعتبره النزوع

الأساسي المتجلي في كل ما يحدث في الحياة البشرية. كل ما يجري في حيواتنا وفي العالم الذي نحن جزء منه يمكن أن يؤول عبر علاقات *القوة ضمن تشكيلات القوة النازعة أساساً إلى توكيد نفسها شطر الآخرين بطريقة توسعية ومستهلكة ومغيِّرة. (أنظر مثلاً *sec. 36p* *The Will to Power, sect. 1067, Beyond Good and Evil*).

ر.س.

Richard Schacht, Nietzche (London, 1983), ch.4.

* **اراسمس ديزيديروس:** (1466–1536). ولد في ظروف سيئة في روتردام، تتلمذ في جامعة باريس حيث اتصل بكثيرين سوف يقومون بدور حاسم في الحركة الإنسية الجديدة. أصبح شخصية أساسية في إنسية *عصر النهضة، وكان نشطاً بوصفه ناقدا للكنيسة والأعراف المجايلة، كما كان نشطاً بوصفه محررا لأعمال آباء الكنيسة المبكرين، وفوق ذلك كله النصوص اليونانية للعهد الجديد. شكل تحريره للعهد الجديد، رغم قصوره في مناحي عديدة، نقلة نوعية ضمن كل ما توفر في العصور الوسطى. كثير في كتاباته من قبيل Praise of Folly، الذي يعد هجاء لاذعا لمجتمع كنسي وعلماني في آن، يدافع عن العودة إلى نوع من التقوى المسيحية. رغم أنه هاجم الكثير من المفاسد التي قامت بها الكنيسة، وهي مفاسد حاولت التخلص منها في الوقت المناسب، إلا أنه لم يكن متعاطفا مع الإصلاح الذي حدث في عصره، كما اتضح ذلك في هجومه على لوثر. من المفارق تاريخيا أن أعماله تدرج في فهرست مجمع ترنت الكنسي.

أي. بور.

Roland H. Bainton, *Erasmus of Rotterdam* (London, 1969).

* **الأربعة حدود، أغلوطة.** *القياس الذي يشمل أربعة حدود، عوضا عن ثلاثة، يرتكب هذه الأغلوطة. على اعتبار أن شرط وجوب تضمن القياس ثلاثة حدود محدد بوجه عام في تعريف القياس، لا جدوى من اعتبار الحدود الأربعة أغلوطة، وليس ثمة مبرر لاختيار العدد أربعة في مقابل أي عدد آخر مغاير لثلاثة. ربما يكون هذا هو السبب في أنه غالبا ما تدمج أغلوطة الأربع حدود في «أغلوطة * الاشتراك».

سي. و.

C. L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970), 44-5, 179-9.

* **الأربع، الحريات.** أقرها في صيغتها القانونية رئيس الولايات المتحدة فرانكلين روزفلت في 6 يناير 1941 في خطاب وضع الاتحاد الراهن الذي وجهه إلى الكونجرس؛ «الحريات الإنسانية الأربع الأساسية» هي: حرية الكلام والتعبير، حرية كل شخص في أن يعبد الله على طريقته، التحرر من الحاجة، والتحرر من الخوف. عادة ما يستشهد بها في صياغة موجزة بالقول إنها حرية الكلام والدين، والتحرر من الحاجة والخوف. على نطاق واسع اعتبرت إبان الحرب العالمية الثانية إقرارا مختصرا لغاية الحلفاء من الحرب، رغم الإخفاق البين في تحقيق تلك «الحريات» بين الحلفاء. تعد الحريات الأربع استباقا موجزا لما أصبح يعرف «بحقوق الإنسان» المختلفة التي أقرتها الجمعية العامة في ديسمبر 1948 تحت اسم «إعلان حقوق الإنسان».

ه. أي. ب.

*الحرية؛ التحرر.

* **ارتي** (Arete). تترجم عادة «بالفضيلة»، رغم أن المصطلح اليوناني يعني الامتياز، أي خاصية يشكل أو يسبب احتيازها جعل الكائن المعني حالة خيّرة أو جيدة لنوعه. مثال ذلك أن الحدة تشكل ارتي نسبة إلى الموسى، وكذا شان القوة نسبة إلى الملاكم. وعلى اعتبار أن كون الشيء حالة جيدة لنوعه يتطلب احتيازه على امتيازات عديدة، قد يشير ذلك المصطلح إلى كل واحدة من تلك الامتيازات وقد يشير إليها مجتمعة ـ الامتياز الشامل أو الكلي. تعنى كثير من أدبيات نظرية الأخلاق اليونانية بطبيعة الامتياز البشري الشامل، والامتيازات البشرية الفردية؛ يعمل احتياز الامتيازات على جعل الكائن كائناً بشريا خيرا، أي يحقق حياة بشرية خيرة. (*الإيوديمونيا).

سي.سي.و.ت.

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960), esp. chapters. 3-4.

* **التاريخ، تاريخ فلسفة** عادة ما تعتبر فلسفة التاريخ معنية بنوعين من الأبحاث. يعتقد بوجه عام أن الأول ـ غالبا يسمى بفلسفة التاريخ «التأملية» أو «الواقعية» ـ معنى بالماضي البشري الفعلي، حيث يعتبر هذا الماضي من منظور كلي أو شمولي يدرس بغية الكشف عن المآثر العامة والأهمية العلمية التاريخية

ككل. الثاني ـ عادة ما يسمى بفلسفة التاريخ «النقدية» أو «التحليلية» ـ موجه أساسا لتقصي طريقة المؤرخين الممارسين في توضيح وتأويل الوقائع والتطورات الفردية، وما في حكمها، التي يتكون منها الماضي البشري. التركيز هنا على التاريخ شكلا محددا من المعرفة، حيث يعنى الفيلسوف بمسائل من قبيل المفاهيم أو المقولات الأساسية التي يتضمنها التفكير التاريخي والافتراضات التي تؤسس مزاعم المؤرخ المعرفية ونماذج نمطية من الاستدلال. حظيت فلسفة التاريخ بالمعنى التأملي بسيرة مهنية طويلة ومتنوعة؛ أما فلسفة التاريخ النقدية، فأصولها حديثة العهد، إذ لم تبرز إلا في القرن العشرين. على ذلك، وكما سوف نرى، لم يتطور المبحثان بشكل مستقل كلية، فثمة نقاط يمكن تمييزها يرتبطان فيها، كما أن هناك فروقا بينهما .

النظريات التأملية. الاعتقاد بأن مسار التاريخ البشري ليس مجرد سلسلة عديمة المقاصد، تيار اتفاقي من الوقائع، وبأنه يتوجب أن يكون بالمقدور أن نكتشف ضمنه نموذجا أو تصميما عاما يهبه معنى عقلانيا أو أخلاقيا، اعتقاد قديم. حتى الآن، نسبة للفكر الغربي، ثمة مصدر بارز للتخمين وفق هذا الاعتقاد يرتكن على مفاهيم دينية في مصير البشرية ومنزلتها في عالم محكوم إلّهياً. هكذا نجد في العصر المسيحي القديم آباء كنسيين ينكرون النظريات اليونانية ـ الرومانية التعاقبية في التطور التاريخي، ويرومون تصوره في شكل مسار خطي يعكس مقاصد عناية إليهية فوق ـ طبيعية. أكثر رؤى هذا النوع نفوذا تلك التي عبر عنها القديس أوغسطين في القرن الخامس بطريقة مركبة. أفكاره، كما طرحها في *City of God* وفي مواضع أخرى، تختلف بشكل بيّن عن المفاهيم الفجة التي ناصرها بعض من أسلافه؛ إنه يعقد تمييزا حاسما بين التاريخين الديني والدنيوي، ويبدي تحفظا بخصوص إمكان تأويل تفاصيل التاريخ الدنيوي بطريق تتسق مع العناية الإلهية. غير أنه ليس بالمقدور إقرار وجود طبيعة مشابهة ودقيقة ومتحفظة نسبياً اتسمت بها أعمال المنظرين المسيحيين التالية، الذين ظلوا يتأسون بنهجه في دراسة الماضي. يتضح هذا التأسي خصوصاً عند المؤرخ والمفكر الديني الفرنسي جي.ب. بوسوي، الذي أيقن بطريقة لافتة من إمكان إصلاح تصميمات «العقل الخالد» من قبيل تلك التي تتدخل في الشؤون البشرية. في أشهر كتبه، *Discourse on Universal History* (1981)، لا يخفى بوسوي إنشغالاته اللاهوتية التي تؤسس مشروعه: التأويل الذي يطرحه المؤلف إنما يعكس اعتقاده بأن المسار الذي تتخذه العملية التاريخية «شكلته حكمة عليا» و أنه يمكن اعتبار حظوظ الإمبراطوريات والعقائد تجليا لمقاصد الله بطريقة تعيد الثقة ـ أو يتوجب أن تعيد الثقة ـ إلى نفوس الأتقياء، بقدر ما تزعج المرتابين والكفار .

رغم أن التأمل الفلسفي ربما كان أثير وشكل أصلا من قبل مثل تلك الاهتمامات ، لم يعد ذلك يصدق في حالة المناخ الأكثر دنيوية الذي ساد في *عصر تنوير القرن الثامن عشر. لقد استمد التغير في المنظور أساساً من التطورات التي أنجزتها العلوم الطبيعية، خصوصا المرتبط منها بنيوتن، حيث استبين آنذاك أن البحث عن نموذج أو نظام ذي معنى في المجال التاريخي قد يتم بطريقة أكثر فعالية عبر تبني مناهج مؤسسة امبيريقيا تناظر تلك التي أثبتت نجاحها في البحث العلمي في الطبيعة، عوضاً عن الارتكان إلى مصادرات العقيدة الدينية او الميتافيزيقية. إذا كان ثبت أن الظواهر الطبيعية عرضة لقوانين طبيعية شاملة ذات قدرة تفسيرية، فلماذا لا نقبل وجود اطرادات يمكن على النحو ذاته اكتشافها تحكم مجال الظواهر الاجتماعية والتاريخية؟

عثر مشروع توظيف الخبرة الماضية في تشكيل علم سليم بشكل شامل للإنسان والمجتمع على أنصار ضمن عدد من *فلاسفة التنوير الفرنسيين، وقد دافع عنه بحماس كوندرسيه في كتابه *Sketch for a Historical Picture of the Human Mind* (1975) . ارتأى كوندورسيه أن مبادئ مثل هذا العلم لن تفسر فحسب المسار الذي سبق أن اتخذه التاريخ، بل سوف تمكّن من التنبؤ بمخطط التطورات المستقبلية وتسهّل من عملية إنجاز تطورات اجتماعية وثقافية. بالربط بين القدرة التنبئية التي يحتازها «علم الظواهر الاجتماعية» بالمثل العملية والأهداف طويلة الأمد، برز كوندرسيه بوصفه المبشر بتيار من منظّري القرن التاسع عشر الذين أقروا أن الدراية بالعوامل الأساسية التي تحكم التغير التاريخي تدعم البرامج المتطرفة الخاصة بإعادة التنظيم المؤسساتي والإصلاح السياسي أو الاقتصادي. لقد اختلف رجال من قبيل هنري دي سينت ـ سيمون، اوجست كونت، و ه.ت. بكل، اختلافا كبيرا بخصوص ما اعتبروه المحددات الأولية في التقدم التاريخي. لكنهم اتفقوا على الالتزام بوجود قوانين شاملة، تستثار عملياتها في سياقات تفسيرية وتنبئية، عادة ما يستشهد بها بوصفها متعلقة بالتمكين من تنفيذ سياسات ومقاصد إصلاحية. وبحسبان أنه لم تثر أية شكوك جادة حول

مرغوبية الأهداف التي يفضي إليها التاريخ في نهاية المطاف، اتضح لمثل أولئك المفكرين أنه يتوجب التعجيل بتحقيقها عوضاً عن الاكتفاء بانتظاره، حيث وظفت الثقة في تحققها النهائي حافزا لحض توقعي وتخطيط فعال للحاضر.

ولكن إلى أي حد كانت تلك الثقة مبررة؟ من أفكر فيها رضي أساسا بالجدل بأنها مضمونة وفق أسس نظرية. غير أنه كان هناك نقاد معاصرون قاوموا اللجوء إلى الطريقة العلمية في الاستدلال، وارتابوا في المنزلة الصورية والدعم التدليلي الذي تحتازه «القوانين» المشار إليها، حيث بدت الأخيرة أقرب لما يسميه المؤرخ السويسري جاكوب بكهادر «نفاذ صبر تنجيمي» يستبق مسار الأشياء القادمة دون أن يكون فرضا قابلا للاختبار. فضلا عن ذلك. عادة ما تكمن خلف مثل هذه الشكوك ريبة في ملاءمة البارادايم العلمية نفسها بوصفها نموذجا لتأويل العملية التاريخية. عن الظروف التي ثبت فيها أن مجال الأشياء الطبيعية الذي يبدو مقننا تماما قابل لنمط بعينه في البحث، لا يلزم تلقائيا أن سلوك الناس في المجتمعات قابل للفهم كلية عبر السبل نفسها. على العكس تماما: فكرة أن مثل هذا السلوك قابل لأن يفسر بطريقة مفيدة عبر نهج يقارب العلوم الطبيعية ظلت مجرد افتراض ـ عند بعض النقاد على الأقل ـ بدا إلى حد بعيد منافيا للعقل .

في القرن السالف ارتيب في الافتراض المعني من قبل منظرين تأمليين مبرزين، اتفقا، على اختلاف مذهبيهما، على وجود فروق معمقة تفصل بين المصادر المعرفية المتوفرة لنا في تعاملنا مع أشكال الفهم الملائمة للكائنات البشرية وسلوكياتها. كان عمل جيمباتيستا فيكو (New Science, *Scienza nuova* 3rd edn. 1744) عملا صعبا وغريبا لم يلفت الانتباه في البداية ولم يحظ باهتمام مباشر بسبب غموض مؤلفه النابوليني [نسبة إلى نابلي]. بيد أنه اعتبر فيما بعد نتاج عبقري، يطرح مفاهيم أصيلة متبصرة في الفكر التاريخي والمعرفة. في مركز هذا العمل فكرة مفادها أن المجتمعات البشرية («الأمم») تمر عبر مراحل متمايزة من التطور تعرض كل منها نمطاً بعينه من العقلانية، أو الرؤية تسود عبر مختلف المؤسسات، الطقوس، الأساليب الفنية، الخ.، في عصرها. في ضوء هذا، نخطئ حين نفترض أن الطبيعة والوعي البشريين يظلان ثابتين ومنتظمين عبر مسار الماضي، وقد نقد فيكو مرارا كتّابا معاصرين له لتأويلهم أفعال الأجيال السالفة أو إبداعاتها وفق معايير غير مناسبة استمدت من أصداء ثقافية لعصرهم. عوضا عن فرض مثل هذه «الأساطير ـ الزائفة الداحضة» على ما أنتج في عصور مغايرة، يتوجب على المؤرخ أن يلج بصورة متخيلة الاعتقادات والنزوعات المغايرة التي وجهتها. لقد أكد فيكو خصوصا مختلف أنواع الشواهد ـ اللغوية، الأثرية، الأسطورية ـ التي يمكن أن تعين على إنجاز تلك المهمة. قد يتطلب ذلك «جهدا خارقا»، لكنه يظل ممكنا حتى من حيث المبدأ. ذلك أن معرفة الشيء حقيقة إنما ترتهن بإنجاز تلك المهمة، أو هكذا يقر فيكو. خلافاً لعالم الأشياء الطبيعية، «التي لا يعرفها إلا الله، كونه خالقها»، خلق «عالم الأمم» من قبل الكائنات البشرية، ومن ثم فإن لنا «أن نأمل في الدراية به» دراية مغايرة أو متفوقة على أية طريقة أخرى في فهم أعمال الكون المادي.

في حين بدا أنه ليس هناك تأثير مباشر، عادت بعض مبادئ فيكو الأساسية للظهور في أعمال الفيلسوف الألماني جي.ج. هردر، خصوصا في مسحه البانورامي الهائل للماضي، *Ideas for the Philosophy of Mankind* (1784-91). مثل سلفه الإيطالي، أكد هردر «مرونة الطبيعة البشرية. لا تمتثل الروح البشرية للنماذج أو الصيغ المرتبة التي حاول المنظّرون العلميون فرضها عليها، بل تتميز بتنوع الصور التي تعرضها في سياق مختلف المجتمعات والثقافات. يتوجب باستمرار تأويل المهام والإنجازات البشرية المفردة وفق علاقتها بالوسط الثقافي التي تنتمي إليه أساسا، وألا تحرم منه بحيث تقوّم من منظور عام أو مجرد بتجاوز حدود الزمان، المكان، والظروف. هذا يعني عند هردر، كما عند فيكو، أهمية الفهم التخيلي، كونه يعرض شرطا لا غنى عنه للمعرفة التاريخية. المطلوب هو *Einfuhling* («تحسس») للأهمية المتفردة للأفعال، الشخصيات، والحقب، بحيث يعتبر كل منها بذاته «دون فرض أية مجموعة من النماذج عليه».

ثمة اعتقاد مشابه، وربما يكون ثانويا جزئيا، مفاده أنه من المضلل أساسا أن نؤول العملية التاريخية بطريقة «طبائعية» أو علمية مزعومة، وهو اعتقاد يؤسس أكثر إسهامات فلسفة التاريخ التأملية تركيبا وطموحا في القرن التاسع عشر. من حيث المدى، ربما تم تجاوز مقاصد ج.و. هيجل في عمله الشهير *Lectures* (1837) في هذا الخصوص، من قبل معاصرين من أمثال كونت وبكل؛ غير أن مذهبه يتأصل في موروث فكري مغاير تماما. ذلك أن هيجل كان جمع بين إنكار الرؤى المنظومية في الطبيعة البشرية، وطرح نهج غائي صريح

في مقاربة الماضي. يتضمن الماضي وفق هذا النهج الكشف عن واقعية مفهوم أو فكرة سامية. هكذا أقر أن التاريخ معني أساسا بتطوير ما يسميه «بالروح» *(Geist)*؛ جوهر الروح - في مقابل الطبيعة الفيزيقية أو «المادة» - هو الحرية، ويتوجب اعتبار العملية التاريخية مكونة من تحقق تدريجي لتلك الفكرة العقلانية ضمن موقف اجتماعي بعينه. لم ينكر هيجل أن المجتمعات التي تتجسد فيها تلك المراحل بشكل متعاقب تعرض سبلا مختلفة للحياة، على اعتبار أن سلوك أعضائها لا يفهم إلا في ضوء الرؤية الخاصة السائدة في فترة بعينها: بهذا المعنى، كانت رؤية هيجل صدى لزعم هردر بأن الطبيعة البشرية عرضة لتغيرات متطرفة تضع قيودا محددة على نوع التأويلات الملائمة لفترات أو مجتمعات متمايزة. غير أنه أصر على أن التنوع المعني إنما يحدث وفق نظام زمني متصاعد؛ الروح منهمكة في «صعود شطر مفهوم أرقى لنفسها»، متغلبة على تجلياتها السالفة في عملية تحول وتجاوز ذاتيين مستمرة. عمليا، هذا يعني أن التقدم التاريخي لا يتخذ شكل سلسلة التغيرات السلسلة غير المتقطعة. لقد فهم هيجل ذلك التاريخ بطريقة متطرفة، فكل طور جديد يتضمن «نقضا» لوضع في المجتمع فقد دوره في التاريخ الأصلي ويحمل في أحشائه بذور فنائه. بكلمات أخرى، التاريخ عملية «ديالكتيكية» فحركته المتقدمة ناجمة عن التعارض الخلاق بين مبادئ روحية ونتاجها النهائي الذي يعزى إلى مقاصد عقلانية «أسمى وأوسع» من ذلك الذي يتصوره عدد لا حصر له من البشر الأفراد الذين تعد غاياتهم وانشطتهم المتعددة وسائل لتحقيقه.

في ضوء فحوى فلسفة هيجل للتاريخ الرافضة للتسوية والمناوئة للطبائعية، قد يبدو أنه من المفارق أن تحدث تأثيرا حاسما على كارل ماركس، الذي هو صاحب نظرية في التطور الاجتماعي يؤكد أشياعها عمليتها. الراهن أن ماركس قوض الجانب المثالي أو «الصوفي» من مذهب هيجل، واستعاض عنه بمذهب يقر أن الكائنات الفاعلة في التغير مادية وليست روحية، حيث يتحكم في التاريخ عبر المناهج التطورية التي يسعى بمقتضاها البشر لاستغلال بيئتهم الطبيعية في إشباع حاجاتهم. الناتج مذهب يؤكد في آن دور الصراعات في التاريخ بين الطبقات المحددة اقتصاديا، ومدى ارتهان شكل *البنية الفوقية للمجتمع سببيا بقوى وعلاقات الإنتاج المادي التي تؤسسها. على ذلك، ضمّن ماركس أنه إذا غيرت أوليات نسق هيجل على النحو الملائم المقترح، فإنه يمكن لمفهوم هيجل في التاريخ بوصفة تحققا لمجتمع منظم عقلانيا أن يفضي إلى رؤى تعمق معناه الحقيقي. من هذا المنظور، يمكن إقرار أن أصول نظرية ماركس في التاريخ مدينة لجوانب في الميتافيزيقا بعد الكانتية بقدر ما هي مدينة بمصادرات وإلهامات الراديكالية الفرنسية والبريطانية المتطرفة.

المناهج النقدية. خلافا للقرن السلف، شهد القرن العشرون انحسارا في رواج فلسفة التاريخ التأملية وتميزها. صحيح أنه شهد ظهور إسهامين كبيرين في ذلك المجال: كتاب اوسكار شبنجلر *The Decline of the West* (22-1918)، ودراسة آرنولد توينبي المقارنة للحضارات التي ظهرت في عشرة مجلدات *A Study of History* (54-1934). بيد أنه بظهورهما تعرض مشروع إنتاج نظريات شمولية، تسعى إلى تجاوز منظور كتابة التاريخ العادية باسم ما يصفه توينبي «النهج العلمي في الشؤون البشرية»، لانتقادات متنوعة وكثيرة. وكما رأينا، أفصح عن معارضة هذا النهج عبر التصورات الميثودولوجية المؤثرة التي قال بها هردر وهيجل وفق منظور تأملي في أساسه. لكن إعادة التقويم المنظومية من قبل فلاسفة ارتابوا في المشروع التأملي في مختلف صوره، وشعروا بوجوب تنكب مغالاته في الطموح في صالح التركيز على فحص منزلة التاريخ الابستمولوجية، لم يحدث إلا في نهاية القرن التاسع عشر. لقد بدا هذا أمرا ملحا في ضوء الشوط الذي قطعه البحث العلمي في العقود السالفة. آنذاك أزف الأوان كي تعترف الفلسفة باستقلالية التاريخ، وتقوم بتقصي شروط مكنته ودعواه بجدارته بأن يكون فرعا بحثيا معتمدا.

من أوائل الذين ناقشوا هذه المسائل هنرتش ريكيت وفلهلم دلتاي في ألمانيا، وبينديتو كروتشه في إيطاليا. لقد أكد كل منهم أوجها في التفكير التاريخي بدت لهم أنها تعزله عن العلم الطبيعي. المؤرخ، خلافا للعالم، ليس معنيا باكتشاف قوانين أو نظريات يمكن اشتقاق التنبؤات منها، بل بوصف الأشياء والوقائع في حالتها المتفردة غير المتكررة. لقد ارتبط هذا بأمور أخرى أكدها دلتاي وكروتشه وعمل المعجب بأعمالهما، البريطاني ر.ج. كولنجوود، على تبنيها وصياغتها بأسلوب فصيح. لقد أثنى على مذهب دلتاي في *Verstehen* (فهم التأويل) وعلى تعريف كروتشه للفكر التاريخي باعتباره إعادة خلق للخبرة الماضية، حيث فصل في مذهبه الخاص به في طبيعة ذلك الفعل في كتابه الذي نشر عقب وفاته *The Idea of History* (1946). في هذا الكتاب، زعم ان مهمة المؤرخ الأساسية إنما تتعين في «إعادة التفكير» أو إعادة تفعيل باطنية لتفكرات

الفاعلين الماضويين، بحيث يعقلن سلوكهم بطريقة لا مثيل لها في التفسير العلمي. إن فهم واقعة في التاريخ لا يعني إدراجها تحت قوانين أو تعميمات امبيريقية، إنما يكمن في استخراج «جانبها الباطني»، وهذا يشتمل مثلا على اعتبارات تبين أن ما تم القيام به شكل استجابة عقلانية أو على الأقل يمكن فهمها بطريقة متعاطفة لمسألة أو مأزق عملي.

يعود معظم الفضل في التطور السريع الذي شهدته فلسفة التاريخ النقدية في العالم الناطق بالإنجليزية عقب الحرب العلمية الثانية إلى أعمال أولئك الكتاب. هذا لا يعني أن آراءهم قد حققت رواجا؛ فلقد اعترض عدد من الفلاسفة التحليليين على ما شعروا أنه تفسير سيكولوجي غير مناسب لمسائل تصورية أو ابستمولوجية، في حين أكد آخرون أن التفسيرات التاريخية والاجتماعية تمتثل في نهاية المطاف لذات النموذج المنطقي الخاص بسائر مجالات البحث الامبيريقي. على ذلك، أتضح ان المزاعم الأصلية التي قيلت في صالح استقلالية الدراسات التاريخية مصدر مفيد لمجادلات لاحقة، ما زالت آثارها باقية في الإشكاليات الأساسية التي ظلت تثار في هذا الخصوص.

ب.ل.ج.

R. G. Collingwood, *the Ideal of History* (Oxford, 1946).

P. L. Gardiner (ed. 0, *Theories of History* (New York, 1959).

F. E. Manul, *Shapes of Philosophical History* (London, 1965).

L. Pompa, *Human and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico* (Cambridge, 1990).

K. R. Popper, *An Introduction to Philosophy of History* (London, 1951p 3rd rev. edn. 1967).

H. White, Metahistory: *The Historical Imagination in Nineteenth Centry Europ* (Baltimore, Md., 1973).

* **تاريخ، إشكاليات فلسفة**. يمكن توضيح التمييز الذي عقد بين المقاربتين التأملية والنقدية لفلسفة التاريخ عبر اعتبار مختلف أنواع الإشكاليات التي انبثقت عن كل منهما. هكذا رام المنظرون التأمليون الإجابة عن الأسئلة الجوهرية المتعلقة بمسائل من قبيل أهمية أو غاية العملية التاريخية الممكنة والعوامل الأساسية المسؤولة عن التطور والتغير التاريخيين. في تأدية تلك المهمة، استهدوا بفرض مفاده أن التاريخ يثير قضايا تتجاوز المشاغل المحدودة غالبا التي تشغل علماء التاريخ العاديين والمتعلقة بمطالب مستديمة خاصة بمنظور ملائم فكريا أو أخلاقيا للماضي البشري. في المقابل، عني المنظرون النقديون بمسائل مغايرة، تنزع شطر الانشغال بقضايا من قبيل طبيعة الفهم التاريخي، إمكان الموضوعية في الكتابة التاريخية، ونوع الحقيقة التي تعزى إلى التأويلات أو التصورات التاريخية. وفق هذا التصور، تستدعي الإشكاليات المتضمنة مقارنة مع تلك التي يتقصاها المساهمون في فروع أخرى من الفلسفة المعاصرة - مثال فلسفة العلم - كونها تنتمي أساسا إلى رتب من الدرجة الثانية تتعلق هنا بالخصائص المميزة للتاريخ بوصفه فرعا متفردا. بناء على ذلك، فإن المقال التالي مكرس أساسا لمسائل من النوع الأخير. على ذلك، سوف نتذكر في الوقت نفسه أن العمل في هذا المجال تأثر في الغالب، ولكن بشكل غير مباشر، بتطورات طرأت على *علم التأويل الابستمولوجي، وهي تطورات ترتبط مباشرة بكتاب قاربين أكثر من ارتباطها بفلاسفة تحليليين يمثلون العالم الذي يتحدث الإنجليزية. لا غرو إذن أن تجد التوترات الناجمة عن أثر مواريث الفكر المختلفة سبيلا للإفصاح عن نفسها في بعض النقاشات التي أثارتها إشكاليات في فلسفة التاريخ النقدية.

التفسير التاريخي .ثمة موضوع تبث أنه مصدر مستديم للجدل والاختلاف يتعلق بالطبيعة أو البنية التحتية للتفسير في التاريخ. لقد كان هذا ضمن الأسباب التي أبرزت الهوة السحيقة التي تفصل بين أولئك الفلاسفة الذين يعتبرون تصورا بعينه *للتفسير العلمي بارادايم يتوجب على كل التفسيرات أن تمتثل إليها في الحالة المثالية، والفلاسفة الذين يرون في المقابل أن موضوع علم التاريخ المميز قابل، بل يشترط، نمطا مغايرا كلية من الفهم. سوف نبدأ بهذه الإشكالية .

وفق ما يعرف بنموذج *«القانون المستغرق» أو التصور «الاستنباطي الناموسي»، يفترض أن يتضمن كل تفسير مقبول للحوادث إثبات أنها تجسد حالات قوانين أو تواترات شاملة بعينها. وعلى وجه أكثر تحديدا، لا يقال عن الحدث إنه قد فسر إلا حين يثبت أنه قابل لأن يستنبط من مقدمات تتكون من جهة من إقرارات وصفية لشروط ابتدائية أو مقيدة وتتكون من جهة أخرى من إقرارات تعبر عن فروض كلية دلل عليها تدليلا قويا. وفق هذه الرؤية، يبدو أن المؤرخ الذي يطرح تفسيرا عليا لأي حدث ملتزم بقبول وجود القوانين أو التواترات التي تفترضها شرعية ذلك التفسير؛ فعلى حد تعبير نصير مبرز مبكر لنظرية القانون المستغرق (كارل همبل)، «الحديث عن تحديد امبيريقي متسق عن أية إشارة لقوانين شاملة إنما يعني استخدام مجاز يعوزه المحتوى

العرفي». قد يعترض بالقول بأن البحث التاريخي موجه أساسا شطر العيني والمفرد، لا الشامل والكلي. لكن هذا، على صحته، لا يؤثر عند البعض في المسألة الراهنة؛ الالتزام الضمني بالشمولية سالف الذكر لا يتعارض بأية طريقة مع الزعم بأن التاريخ معني بحكم مهمته بالوصف والتحليل المفصلين لحوادث أوضاع مفردة. الراهن أنه لا يتعارض مع الزعم بوجود أوجه يمكن وفقها اعتبار الحوادث التاريخية المركبة «متفردة». كل ما يتطلبه التفسير أن يكون المفسر قابلا للتصنيف مع حوادث أخرى ضمن جوانب بعينها، عنيت تلك الجوانب المتعلقة بتطبيق تعميمات أو قوانين مناسبة على الحالات الفردية المعنية.

رغم فتنة نموذج القانون المستغرق، كونه يجمع بين الاقتصاد الفكري واحترام خصوصية مشاغل المؤرخ، فقد تعرض لانتقادات متنوعة سوف نأتي على ذكر مختصر لاثنين منها. يتعلق الأول بطبيعة «القوانين الشاملة» المفترضة فيما يزعم في التفسير التاريخي. لقد جودل بأن أية محاولة لتحديدها عرضة لأن تنتج إما صياغات شديدة الغموض يعوزها الإحكام إلى حد يجعلها عديمة الجدوى عمليا، أو صياغات عينية إلى حد يجعلها قاصرة عن أن تكون إقرارات قانونية أصيلة. لذا فإن ذلك النموذج يتطلب في أفضل الأحوال تعديلات جوهرية كي يعد تمثيلا معقولا للكيفية التي يقوم المؤرخون حقيقة وفقها بتفسير الحوادث. ثانيا، جودل بأن التحليل المقترح يخفق في جانب حاسم في إيفاء مقاربة المؤرخ مادته حقها. يتعامل التاريخ مع أنشطة تقوم بها كائنات بشرية، وفهم هذه الكائنات يتضمن نمطيا مفاهيم من قبيل الرغبة، الاعتقاد، والقصد، لا سبيل لفهم دورها التفسيري (فيما يزعم) بطريقة مناسبة ضمن إطار نظرية القانون المستغرق. هكذا يقر بعض الفلاسفة، من أبرزهم وليام دري، أن ثمة نموذجا بديلا «للتفسير العقلاني» يشكل غالبا مرشدا أفضل لسبل نشدان المؤرخ جعل الماضي قابلا للفهم. عادة ما تشمل الحوادث التي يتعامل المؤرخ معها على حوادث قصدية ومترتبات مقصودة عن تلك الحوادث، وطرح تصورات مرضية لهذه الحوادث إنما يتطلب إعادة تشكيل المسوغات التي جعلتها تبدو مناسبة أو مبررة في عيون الأشخاص المعنيين، عوضا عن عرضها بوصفها مجرد حوادث تمثل فرضا تواترات اختبرت استقرائيا. قد يعتبر مثل هذا النموذج العقلاني تصديقا ضمنيا على تصور «إعادة التفعيل» الخاص بالتفكير التاريخي الذي سبق أن ناصره ر.ج. كولنجوود، ولكن دون تضمين المترتبات الابستمولوجية المشكوك في أمرها التي انتقدت بسببها النظريات المجسدة للركون إلى تبصر التقمص. من جهة أخرى، يبقى السؤال ما إذا كان بالمقدور توظيفه بطريقة سليمة بحيث يتخلص كلية من التعميمات التحتية المتعلقة بمحددات السلوك البشري - وهذه مسألة تمس قضايا تثير الجدل في فلسفة العقل.

بصرف النظر عن مزايا نموذج القانون المستغرق والنموذج العقلاني أو عيوبهما، يبدو واضحا أن كليهما يقتصر على طرح منظور جزئي وتخطيطي إلى حد كبير لموضوع يمكن أن يتخذ أشكالا متنوعة ومختلفة استبين أنه يستعصي على محاولات اختصار جوهره في صياغة مرتبة أو مخطط تأويلي أحادي. هكذا تتنوع التفسيرات في التاريخ، من تفسيرات تروم إثبات حتمية حدث بعينه إلى تفسيرات تقتصر على الإشارة إلى كيف أن حدثا غير متوقع كان ممكنا في مجموعة من الظروف، كما تتنوع بين تلك التي تركز على البواعث الفردية التي تعزي إلى شخصيات تاريخية بعينها والتفسيرات المعنية أساسا بالتأثيرات الممارسة من قبيل الظروف البيئية أو التقدم التقني. أيضا لا يستبان أن تفسير الحدث في السياق التاريخي محتم أن يكون تبيانا لكونه بمعنى ما النتاج السببي لحوادث أو أوضاع أخرى. إن أوصاف الحدث على اعتبار أنه نوع بعينه (مثال أنه يشكل ثورة)، أو أنه عرض لنزوع أو تيار بعينه، قد يزيد أو يعمق فهمنا أو يعمل على توضيح ما حدث. غير أنه لا يبدو أنها تقوم بذلك عبر توفير شيء شبيه بالتفسير السببي، سواء في العلوم الطبيعية أو في أي فرع أخر.

الموضوعية والقيمية .شكّل ما يشار إليه غالبا بإشكالية الموضوعية التاريخية مصدر الجدل حول منزلة علم التاريخ في علاقته بفروع أخرى للدراسة أو البحث. حقا أنه جودل أحيان بأن مسألة ما إذا كان التاريخ موضوعيا أو يمكن أن يكون موضوعيا غير قابلة لأن تثار بطريقة عامة أو غير مقيدة: ضمن الفرع نفسه، لا ريب أن هناك معايير مقبولة بالمقدور وفقها قياس موضوعية التصور التاريخي المفرد، أو أي أمر آخر، والقيام بمقارنات متعلقة أخرى؛ بيد أن روم تحديد مثل هذه المعايير الداخلية وفحصها نقديا مسألة مختلفة تماما عن مسألة ما إذا كان التاريخ بوصفه كذلك يشكل شكلا موضوعيا من أشكال البحث. على ذلك، لم يحل هذا الاختلاف دون طرح الفلاسفة والمؤرخين على حد سواء تصورات جادة للمسألة الأخيرة أو دون اعتبارها متعلقة بعدد من القضايا المعقدة والمقلقة. لقد اشتهرت مسألة الموضوعية بكونها مراوغة. لكن ما الصعوبات

المحددة التي حسب أنها تثيرها؟

ثمة أمر غالبا ما يتم توكيده يتعلق بحقيقة أن علم التاريخ انتقائي ضرورة؛ المؤرخ الذي يروم تصوره الاشتمال على كل مكون يمكن تخيله لفترة زمنية ماضية قابل لأن يقارن من بعض الأوجه برسام الخرائط الذي يتخيله كارل لويس، والذي تعيد خريطته المثالية إنتاج المنطقة المراد رسم خريطتها بطريقة دقيقة من حيث مقياس الرسم والتفاصيل. عوضا عن ذلك، يتوجب أن نلحظ أن توظيف أحكام مهمة انتقائية، صحبة أحكام ذات أهمية نسبية، إنما يعرض جانبا مركزيا لا مناص منه من جوانب الإجراء التاريخي. ثمة من يرى أنه يترتب عن هذا عدة نتائج. ذلك أنه يمكن إقرار أن مثل هذه الأحكام تفترض نطاقا من المفاهيم والنزوعات المسبقة القابلة من حيث المبدأ للنقاش، وهي عرضة لأن تختلف من شخص لآخر، من ثقافة إلى أخرى، ومن عهد لآخر. التفصيلات الفردية أو الانشغالات المعاصرة، المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية، والعقائد الأخلاقية أو السياسية ـ قد تؤثر، أحيانا بشكل غير واع فحسب، في أشياء من قبيل عرض الاكتشافات التاريخية، اختيار ما يتوجب تضمينه وما يتوجب حذفه، القيمة النسبية لمختلف العوامل أو الشروط السببية، بل حتى التقويم النقدي للشواهد والمصادر. بناء على ذلك، عادة ما يُخلص إلى أن علم التاريخ ملوث «بذاتية» متطرفة تلقي بظلال الشك على مزاعمه بأنه فرع واقعي يحتاز على أوراق اعتماد معرفية معصومة عن الخطأ.

تماما كما هو الحال نسبة إلى كثير من الحجج الارتيابية، ثمة خطر يتهدد الحالة الراهنة يتعلق بطمس مختلف التمييزات أو إغفالها. مثال ذلك، نخطئ حين نفترض أن عرض المؤرخ لمواد وأحكام الضم أو الاستبعاد محتم أن تكون محددة من قبل اعتبارات يزعم أنها ذاتية أو عشوائية. على العكس من ذلك، فقد تملى بطريقة غير استثنائية تماما من قبل الطبيعة والعوامل الخاصة بالإشكالية موضع النقاش. مرة أخرى، ثمة فرق بين القول بأن اختيار المؤرخ نفسه للموضوع راجع لتفضيل مزاجي أو لمسائل تشغله في حينها، وبين اقتراح أن عوامل النوع الأخير سوف تؤثر ضرورة في طريقة بحث الموضوع أو في الخلاص إلى النتائج؛ وبالمناسبة، لا يبدو أن هناك مبررا في هذا الصدد لتمييز علم التاريخ عن أبحاث معتمدة أخرى ترى فيها النقاط نفسها. فضلا عن ذلك، قد يقال بخصوص معايير الأهمية التاريخية إنها عرضة بوجه عام لتأويل يتضمن ما يسمى «بالثراء السببي». هكذا قد يؤسس إقرار أهمية حدث معطى على كونه منتجا سببيا لآثار أوسع مدى أو أصداء أبقى أثرا. غير أننا نستطيع أن نجادل بأن مسائل هذا الضرب امبيريقية خالصة ومن ثم فإنها تستجيب لأبحاث محايدة أو منعزلة؛ إنها لا تتعلق بشكل آصر بالمعتقدات أو النزوعات الذاتية التي تعزي إلى المؤرخ وهي قابلة للدحض دون الإشارة إلى تلك المعتقدات والنزوعات.

على ذلك، فإن مفهوم الأهمية غير قابل دائما لأن يؤول وفق هذا التصور السببي أو الأداتي الضيق. أيضا فإنه يستخدم تكرارا ـ في علم التاريخ وفي مجالات أخرى ـ لتحديد ما يعد مهما أداتيا أو جديرا بالملاحظة بذاته، كما أنه لا يتضح إلى حد كبير أن عزو الأهمية، حين تفهم على هذا النحو، يمكن اعتباره موضوعيا بشكل مباشر بالمعنى الذي يفترض وفقه غالبا أن الإقرارات العلمية جديرة بهذه المنقبة. ذلك أنها تبدو عاكسة لمواقف قيمية بشكل مميز أو لرؤية يمكن السماح لها بممارسة تأثير محدد، وإن لم يكن حصريا بأي حال، على سبل انتقاء المؤرخ وتنظيمه للمواد التي يحتاز عليها. وبالطبع فإن إقرار أنه يمكن إلى هذا الحد اعتبار عالم التاريخ محتازا على بعد قيمي غير قابل للرد، لا يعني اقتراح أنه ذاتي بالمعنى القدحي ولا يتضمن محاباة أو حماقة شخصية. بالمقدور أن يتم التشارك في الرؤى أو المواقف القيمية وهي قابلة لأن تفهم بطريقة تسمح بالنقاش النقدي والمناظرة العقلانية؛ فضلا عن ذلك، فإن المنزلة المنطقية التي تتنزلها الأحكام الأخلاقية على وجه الخصوص تظل موضع جدل فلسفي. غير أنه لا يمكن إنكار أن كثيرا من الجدل حول موضوعية علم التاريخ تتمحور غالبا حول المسألة الخاصة بدور الاعتبارات القيمية وأهميتها. لا ريب أن هناك مؤرخين وفلاسفة محدثين شعروا بوجوب استبعاد الأحكام الأخلاقية قدر الإمكان من علم التاريخ بمعناه المحدود، كونها على حد تعبير أحد المؤرخين «غريبة عن منطقة التاريخ الفكرية»، كما أن هناك رؤى مشابهة عبّر عنها فيما يتعلق بجوانب أخرى من القيم. لكن الإشكالية أثارت استجابات مختلفة، ليس أقلها تلك التي نجدها عند الكتاب التحليليين الذين جادلوا بأن الكثير من التعبيرات والتصنيفات الأساسية التي تفترضها الدراسات التاريخية لا يمكن أن تفهم فهما تاما ولا يمكن توظيفها بشكل مناسب إلا بالإشارة إلى عنصر التقويم الذي يسود الحياة والفعل الإنسانيين. عند مثل هؤلاء المعترضين، يعد مفهوم علم التاريخ المتحرر من القيمة (الموضوعي) غير قابل للتحقق عمليا وفي أسوء

الأحوال متناقض من حيث المبدأ. على ذلك، وبوجه عام، لم يعتبروا ذلك ملزما لهم بأية طريقة باعتبار علم التاريخ شكلا غير مشروع من أشكال البحث أو أنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة التاريخية؛ رغم ما يفترض أحيانا، لا يستلزم التقدير الحذر بشكل مناسب لدور الحكم القيمي في التفكير التاريخي أية مترتبات من الضرب الارتيابي.

السرد والتأويل .لا يمكن قول الشيء نفسه على جانب من كتابة التاريخ جذب انتباه الفلاسفة واعتبره بعضهم محتازا على نتائج إصلاحية نسبة لمنزلة الموضوع المعرفية. يتعلق هذا الجانب بطبيعة السرد واستخدامه في تصوير الماضي. بطريقة تعارض تصورات بعينها تقر أن سرد القصص لا يعدو أن يكون وسيلة ملائمة لتبليغ نتائج البحث المستقل أو كتابتها، يزعم البعض أن السرد يشكل حقيقة طريقة مستقلة في الفهم تميز الفكر التاريخي. أنه يتضمن، فضلا عن أشياء أخرى، فهم الحوادث التاريخية بطريقة «شمولية» أو «توليفية» تمكن من رؤيتها على اعتبار أنها تشكل جزءا من نموذج قابل للفهم وتسهم في كل مترابط. حين تعتبر على هذا النحو، يمكن أن يقال إن السرد يتجاوز عرض سلسلة الحوادث الزمنية؛ في الوقت نفسه، فإن نوع التأويل الذي يوفره أكثر شمولية مما يفهم عادة من التفسير في التاريخ، رغم إمكان تداخله مع الأخير في بعض أشكاله.

غالبا ما يفصح الفلاسفة الذين نذروا أنفسهم لهذا الموضوع عن تبصر وعمق في تفصيل وشرح الجزء الحاسم في السرد الذي تقوم به عوامل من قبيل الاتساق والقابلية للتتبع، وفي طرح مناظرات مهمة بين استخداماته في علم التاريخ والأدب. بإثارة مثل هذه المناظرات، اهتموا خصوصا بتوكيد دور المخيلة في كتابة التاريخ والمدى التي تكون *القصص التي يرويها المؤرخون وفقه مشكّلة على نحو بناء عوضا عن أن تكون «مستقرأة» من بيانات واقعية أو شواهد بطريقة سلبية أو غير نقدية؛ يتوجب ألا تعد تجزئة لفئة من الحوادث سبق تنظيمها وتنتظر أن يعاد إنتاجها في شكل لغوي. ولكن بصرف النظر عن قوة مثل هذه المزاعم، فإنها لا تعني، كما يعتقد البعض أحيانا، وجوب اعتبار السرد في التاريخ «مفروضا» بطريقة متكلفة أو أنه «أسقط» على ماض تعوزه البنية السردية القابلة للاكتشاف ويمكن «تحديد موقعه» (على حد تعبير مفضل) بطرق مختلفة عديدة. في حين أنه قد يكون من المفيد تحديد رؤية محاكاتية ساذجة لخصائص السرديات التاريخية، فإن هذا لا يستلزم أن هذه السرديات لا تناسب معايير للحقيقة بطريقة تميزها تمييزا حاسما عن أعمال القصص الخيالية في الأدب يقر المؤرخون الممارسون أنها تشكل قيودا محسوسة على قبولها. لذا، بالرغم من إسهامات كتّاب من قبيل لويس منك وهيدن وايت في توسيع المنظور الفلسفي بدلا من السرد في علم التاريخ، لا غرو بالكاد أن تيار الارتيابية الابستمولوجية الذي يشوب معظم أعمالهم قد أثار نقدا حيا و أنه يشكل موضع جدل مستمر. هنا، كما في مواضع أخرى من مجال فلسفة التاريخ الخصب، قد نجد جمعا من المسائل المثيرة للنزاع ذات جذور تمتد إلى حقول مجاورة في الفكر والبحث، حيث لم يكن بالمقدور في هذا المقال سوى التطرق إلى مختارات ممثلة لتلك الحقول.

ب.ل.ج.

*التاريخانية.

R. F. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History* (London, 1978).

A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965).

W. H. Dray, *On History and Philosophers of History* (Leiden, 1989)

P. L. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (Oxford, 1974).

L. J. Goldstein, *Historical Knowing* (Austin, Tex., 1976).

M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1938).

L. Pompa and W. H. Dray (eds.), *Substance and Form in History* (Edinburgh, 1981).

* **التاريخانية** .تعبير استخدم بطريقة مربكة في التمييز بين مذاهب في *الفلسفة الاجتماعية. استخدم أصلا للإشارة إلى مفهوم بعينه في غايات التاريخ يؤكد الحاجة إلى إدراك تفرد الظواهر التاريخية؛ يتطلب فهم هذه الظواهر بطريقة مناسبة، كونها تعبيرا عن الفكر والمشاعر البشرية، فهما معمقا للظروف التي وهبتها الحياة والمعنى في السياق الاجتماعي. ثمة تأويل أوسع لذلك المصطلح، غالبا ما يعتقد أنه يحتاز على مترتبات نسبانية، يتضمن الزعم بان طبيعة الظاهرة لا تفهم إلا عبر اعتبار موضعها في عملية التطور التاريخي. وأخيرا، استخدم هذا المصطلح أيضا للإشارة إلى تعاليم تعزو للعلوم الاجتماعية دور التنبؤ بتطورات مستقبلية وفق قوانين يمكن اكتشافها للتغير التاريخي.

س ب.ل.ج.

Friedrich Meinecke, *Historicim: The Rise of a New*

Historical Outlook, tr. J.E. Annderson, foreward by Isaiah Berlin (London, 1972).

*** التاريخية، المادية** .برنامج البحث التاريخي الذي صيغ في أعمال كارل ماركس وفرديك إنجلز. وفق المفهوم المادي، الشيء الأساسي في التاريخ البشري هو القوى الإنتاجية في المجتمع ونزوعها شطر النمو. القوى الإنتاجية في أية مرحلة من التطور هي التي تحدد طبيعة نشاط العمل البشري لأن العمل إنما يكمن في ممارسة تلك القوى. أيضا فإن مجموعة القوى الإنتاجية تفضل وفق ذلك « علاقات إنتاج مادية» بعينها، صورا من التعاون البشري أو تقسيم العمل ليست جزءا مباشرا منها، لكنها تسهل توظيفها إلى حد يفوق الحد الذي يتسنى وفقه توظيف صور منافسة. أيضا فإنها تفضل وفق ذلك «علاقات إنتاج اجتماعية» بعينها، نظما من الأدوار الاجتماعية للتحكم في عملية الإنتاج وتحويل ملكية ثمارها. هذا النظام من علاقات الإنتاج الاجتماعية هو الذي يسميه ماركس «بالبنية الاقتصادية للمجتمع» التي تشكل «القاعدة الحقيقية» للحياة الاجتماعية في النظرية المادية، حيث تقوم بتكييف *البنى الفوقية من قبيل الدولة السياسية والصور «الأيديولوجية» من الوعي التي نجدها في الدين والفلسفة والأخلاق والفن .

يرتهن معدل قوى المجتمع الإنتاجية ضمن إطار أي نظام لعلاقات الإنتاج الاجتماعية بالظروف التاريخية، بما فيها العلاقات الاجتماعية نفسها. غير أنه في النهاية تتجاوز العلاقات الإنتاجية مجموع علاقات الإنتاج الاجتماعية أو تجعلها قديمة. العلاقات السائدة إما تصعّب من ممارسة القوى القائمة أو تقيّد إحداث المزيد من التطور في تلك القوى. هكذا يحدث الصراع أو التناقض بين قوى الإنتاج بحيث تسهّل بسط هذه القوى. التغير في البنية الفوقية في المجتمع، بما فيه التغير في المؤسسات السياسية والقانونية، إنما يفسر عبر التغيرات المتطلبة في علاقات الإنتاج الاجتماعية. *صراع الطبقات هو الآلية التي تتم بها هذه التعديلات. في مرحلة معطاة من التاريخ، تنتصر الطبقة التي تتعين مصالحها في تكريس مجموعة العلاقات الإنتاجية التي تناسب أكثر من غيرها قوى الإنتاج المهيمنة في تلك المرحلة.

المفهوم المادي للتاريخ برنامج عام في البحث التاريخي، مخطط تفسيري يفترض أن يستبان نفعه حين يطبق على تغيرات الماضي والمستقبل التاريخي على حد السواء. رغم أن ماركس يطبقه في بعض المناسبات على المجتمعات قبل الحديثة، يتضح أنه استلهمه من ظهور الرأسمالية؛ لقد تصور ماركس الإطاحة بالرأسمالية وبزوغ الاشتراكية على اعتبار أنهما يتبعان ذات نموذج التطور التاريخي.

في النظرية الماركسية، ترتبط المادية التاريخية ارتباطا آصرا بالمبدأ الذي يقر أن الطبقة البرجوازية الحاكمة لا تتسق مع نمو قوى الإنتاج المتزايد، و أنه محتم من ثم أن يطاح بالرأسمالية على يد البروليتاريا الثورية. قد يجدر أن نشير في الوقت الراهن، الذي ينزع فيه معظم الناس إلى الخلاص إلى أن هذا لم يحدث ولن يحدث، إلى أنه بينما أمكن أن يكون ماركس قد ربط المادية التاريخية بمبدأ حتمية الإطاحة بالرأسمالية، فإن النظرية المادية في التاريخ مستقلة تماما عن ذلك المبدأ، وأن ما يعد حقيقة تفسيرات مادية تاريخية يثار أحيانا من قبل أناس لا يعتبرون أنفسهم ماركسيين. مثال ذلك، يزعم احيانا أن الاشتراكية اللينينية في شرق أوربا قد بقيت المدة الطويلة التي بقيت لأن نظام التحكم يلائم اقتصادا مؤسسا على الصناعة الثقيلة لكنه لا يناسب الاقتصاد المؤسس على تقانة عصر المعلومات المتقدم. بصرف النظر عما يمكن أن يقال عن صحة هذه التفسيرات، يسهل إدراك أنها مؤسسة على الإطار التفسيري للمادية التاريخية الذي أخذ به ماركس.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية؛ التحررية.

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, NJ, 1978).
Jon Elster, *Making Sense of Marx's Theory* (Cambridge, 1986).
Allen Wood, *Karl Marx* (London, 1981).

*** تواريخ الفلسفة الأخلاقية** .تتقاسم تواريخ الفلسفة الغربية الحديثة بوجه عام بنية دورية مألوفة: أولا، أبحاث المفكرين والمدارس الفكرية المبرزة ومن تبعها من الرومان المتأخرين، وهي أبحاث ركزت على طبيعة الخير البشري والعلاقة الناجمة بين الفضيلة والمعرفة والمتعة؛ ثانيا، أعمال الفلاسفة الوسيطيين المسيحيين، المسلمين، واليهود، الذين اتسمت أبحاثهم بطابع لاهوتي؛ ثم الفلسفات الأخلاقية في عصر النهضة، حيث أحييت تنويعة من المواضيع اليونانية والمدرسية، تتبعها فلسفات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث مهدت الانشغالات الابستمولوجية عند العقلانيين الأخلاقيين ومنظّري الحس الأخلاقي الطريق

أمام الأنساق الأساسية التي قال بها النفعيون وكانت؛ وأخيرا، مختلف المواقف المعاصرة. بيد أن قدر الاهتمام الذي حظي به كل طور، والكيفية التي تم بها تصور العلاقة بين تلك الأطوار، اختلف وفق ما إذا كان تاريخ الفلسفة الأخلاقية، متضمنا في تاريخ أكبر، وكيف كان ذلك، وبنوع هذا التاريخ من جهة، وبمدى قيام الرؤى التي طرحت بخصوص الوضع الراهن للجدل في الفلسفة الأخلاقية بتحديد المنظور الذي تم وفقه فهم تاريخها، من جهة أخرى، وبكيفية تعريف مهمة المؤرخ من جهة أخيرة.

في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تم أحيانا تناول تاريخ الفلسفة الأخلاقية ليس عبر ذلك التقسيم المرحلي أساسا، بل عبر أسس يمليها مخطط فلسفي مرشد من قبل أهداف صاحبه الكبرى. هذا ما حدث مع فيكو، الذي فهم مذهبه في أخلاق القانون الطبيعي بوصفه إصلاحا لأخطاء أسلافه القدماء وأسلافه في القرن السابع عشر، وهذا إنجاز ما كان له أن يتم قبل ما اعتبره المرحلة الثالثة، المعاصرة في زمنه، من تاريخ مرت به وفق مذهبه كل الأمم، حيث حلت سلطة العقل فيها بشكل مؤقت محل الولاءات القديمة للسلطة الإلهية أولا، ثم الارستقراطية والبطولية. أيضا نجد في كثير من مدخلات *Encyclopedie* دريدا وألمبرت سردا مفترضا * للتقدم البشري تقوم وفقه نجاحات مختلف الفلسفات الأخلاقية بحسب إسهامها في ظهور التصور الحقيقي والعقلاني للأخلاق الذي تم طرحه أخيرا في *Encyclopedie* والذي يقضي على كل الخرافات اللاهوتية السالفة. ثمة أيضا مواضع مختلفة من تفاصيل عمل هيجل *Phenomenologie des Geists* ما نلحظ أنه صور لفلسفات أخلاقية بعينها، منها *النفعية، والكانتية، تعرض على أنها لحظات جزئية وغير ملائمة من تطور الروح العقلاني، وهو تطور تعد فلسفة هيجل حتى زمنه الإفصاح الأكثر عقلانية عنه. هكذا قام كل من فيكو، الموسوعيون، وهيجل بجعل تاريخا لفلسفة الأخلاقية جزءا من تاريخ فلسفي أكبر.

في المقابل، كتب آدم سمث في الجزء السابع من *The Theory of the moral Sentiments* تاريخ الفلسفة الأخلاقية في شكل بحث متسق ومتميز. بعد أن طرح أجوبته عما اعتبره الأسئلة المركزية في الفلسفة الأخلاقية، مسح ما عده أنساق الماضي الأساسية، حيث اختبر نتائجه عبر نتائج مؤلفيها، وجادل بأنه أني ما اختلفوا عنه، ثمة سبب يبرر الاعتقاد في أنهم كانوا مخطئين. أفلاطون، أرسطو، الأبيقوريون، واكليكتس هم الكتاب الأقدمون الذين يتم اعتبارهم ونقدهم. ضمن المحدثين، يكرس معظم الاهتمام لمانديفيل وهتشسون. أما الفلسفة الأخلاقية الوسيطة فلا تحظى إلا بإشارتين سريعتين «للمدرسيين». وكما هو الحال مع فيكو، الموسوعيين، وهيجل، فإن المنظور الذي تطرحه فلسفة سمث الأخلاقية هو الذي يملي أساسا طريقة تناوله للماضي. وكذا هو الشأن مع كارل فردريك ستودلن، الذي عد كتابه *Geschichte der Moralphilosophie* الصادر عام 1821 أول تاريخ للفلسفة الأخلاقية بوصفها كذلك، فقد كتب من منظور مذهبه الكانتي.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، الذين يخفون تاريخ الفلسفة الأخلاقية أو جزءا منه في تاريخ أكبر هم من ضمن الذين يعتبرونه جزءا مكملا من تاريخ الفلسفة، مثل يوبرج ووندلباند في ألمانيا القرن التاسع عشر، وأباجانو في إيطاليا في القرن العشرين، والذين يعتبرونه جانبا من تاريخ الفكر الأخلاقي وممارسته، من قبيل لكي ووستر مارك، وأتباع فيكو، الموسوعيين، وهيجل هم الذين يعتبرونه جزءا من نظرية شاملة في التاريخ البشري يطرح المقولات التي يتعين أن يفهم عبرها تاريخ الفلسفة الأخلاقية، ومن أبرزهم ماركس ونيتشه. لقد أسهم القديس بيوف، بوصفه مؤرخا للأدب، في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الفرنسية في بعض أبحاثه وفي دراسته لبورت رويال. يشكل تاريخ الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية على وجه الخصوص جزءا مكملا لتاريخ الأدب الإنجليزي الذي كتبه أساتذة كيمبردج من أمثال بيزل ويلي في *The English Moralists* ودورثيا كروك في *Three Traditions of Moral Thought*. من ضمن الذين اقتفوا أثر سمث في كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية بوصفه بحثا مستقلا، الشخصية المفردة الأبرز هو هنري سدجوك، غير أن هناك أيضا تواريخ مهمة للفلسفة الأخلاقية القديمة كتبها جاكو - فرانسس دنس في فرنسا القرن التاسع عشر، وتاريخ علم الأخلاق الغربي الذي كتبه برمته جيمس مارتينو في إنجلترا القرن التاسع عشر، واوتمار درتش في ألمانيا القرن العشرين. منذ نهاية القرن التاسع عشر، أضحى تاريخ الفلسفة الأخلاقي يحتفي بنوعين متمايزين ومتضاربين من المقارنات: من جهة، التناول التأويلي المكثف الذي تفسر فيه المبادئ والبراهين عبر موضعها في مخطط فلسفي تقدمي أو نكوصي، أو الاثنين معا؛ ومن أخرى، دراسات متخصصة تكرس تفاصيل تاريخية لما أقره وأراده فيلسوف أخلاقي أو أكثر. تاريخ الفلسفة الأخلاقية النموذجي إذن هو الذي يعرض في آن

الأفضلية العقلانية لبنيته السردية نسبة إلى كل التأويلات المنافسة، ويستوعب اكتشافات أفضل الدراسات المدرسية المتخصصة. كل تواريخ القرن العشرين، حتى كتابي *A Short History of Ethics*، تقصر تقصيرا ملحوظا عن المعيار الذي يطرحه هذا النموذج، غير أنه يتوجب معايرتها وفق مدى تفوقها على عمل سدجوك، الذي يظل كتابه *Outline of the History for English Readers* (1886) الكتاب الكلاسيكي الأساسي في هذا المجال من الكتابة الفلسفية.

وفق تصور سدجوك، تميز علم الأخلاق اليوناني بأنه استهدف الدراية بالخير البشري، الذي يشترط تحققه في حياة يحكمها العقل الفضيلة، ويخدم مصالح كل فرد. في المقابل، تفهم المسيحية *الأخلاقية على اعتبار أنها مؤسسة على دراية بالقوانين ذات السلطة الإلهية وتؤكد الإحسان العملي عبر تمجيد المحبة بوصفها أصل كل الفضائل. لقد حاول الفلاسفة المدرسيون الوسيطون إنجاز المهمة المستحيلة التي تتعين في الجمع بين المسيحية والأرسطية. تختلف الفلسفة الأخلاقية الحديثة عن سابقتها بطريقتين. بعد عهد الإصلاح شرع التأمليون في البحث عن نهج في الأخلاق، يمكن قبوله بمعزل عن ولاء المرء الديني، بحيث يركن فحسب إلى العقل والخبرة الأخلاقية المشتركة. في بداية القرن الثامن عشر لاحظ عدد من الفلاسفة، خصوصا بتلر، أنه بينما يعتبر الفلاسفة الأقدمون العقل ملكتنا العملية الحاكمة، العقل الذي يطابق بين الفاضل وما يخدم مصالحنا، ثمة في الواقع ملكتان حاكمتان مستقلتان، العقل الكلي، الذي يعظ بخيرية محايدة، والعقل الأنوي، الذي يحض على سعي كل فرد وراء مصالحه الخاصة. تاريخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة اللاحق إنما يسجل عددا من الإخفاقات في التسوية بين هذين العقلين وفي طرح فهم أفضل لكليهما.

هكذا يعد تاريخ سدجوك مقدمة لتصوره للوضع الراهن في الفلسفة الأخلاقية الذي طرحه في *The Methods of Ethics* (1874). تتضارب مزاعمه الفلسفية والتاريخية كلية مع مزاعم ماركس ونيتشه، اللذين وجدا في الأبحاث التاريخية مدعاة للشك في معتقدات الماضي الأخلاقية، بل حتى النظريات الفلسفية التي تبرر تلك المعتقدات. وبالطبع فإن رؤيتهما تختلف بخصوص ما يمكن تعلمه من تلك الأبحاث.

يصنف ماركس المفاهيم السابقة للصواب والخير والتنظير الفلسفي الماضوي بخصوص الصواب والخير ضمن مجال الأيديولوجيا. الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية ظواهر ثانوية. في كتاب *Anti-Duhring*، كتب إنجلز تاريخ فكرة المساواة بلغة اعتبرها ماركسية، حيث وضح كيف نشأت في البداية، وكيف تحولت بسبب العلاقات المتغيرة بين الطبقات. أما لوكاش، الذي شحن ماركس برؤية هيجلية، فقد اقترح طريقة أكثر تركيبا في الربط بين التطورين الاجتماعي والاقتصادي. ما أنجزته *الماركسية نسبة لتاريخ الفلسفة الأخلاقية ثنائي الجوانب. لقد بينت أن تجاهل العلاقات بين الفلسفة والبنية الاجتماعية يتعرض دائما لخطر التاريخ النموذجي والمشوه، كما ركزت الانتباه على مدى كون تاريخ الفلسفة الأخلاقية تاريخا للصراع.

نقطة بدء نيتشه في فحصه المقارن لخيبات الفلسفة الأخلاقية زعمه بأن تعاليم سقراط وأفلاطون عرض لانحطاط الثقافة اليونانية. في *Zur Genealogie der Moral* (1887) وفي مواضع اخرى، حاول نيتشه تفسير الأخلاق نفسها على اعتبار أنها أداة غير مرئية للقطيع الجبان، دفاع معطل ضد الأقوياء المؤكدين لذواتهم، يصوره أنصارها على أنه خصائص فاضلة مفيدة للضعيف، في حين أنها تشوه سمعة فضائل القوي. الفلسفة الأخلاقية منذ عهد سقراط مجرد سلسلة من محاولات عقلنة تبريرية للأخلاق، وهي مثل الأخلاق والدين، تعبير غير مصرح به عن إرادة القوة. الفلاسفة المحدثون الذين يحسبون أنهم تحرروا من الأخلاق الدينية مجرد ضحايا لمجموعة جديدة من الأوهام، لا تشتمل فحسب على الفلسفات الأخلاقية التي قال بها كانت والنفعيون، بل تتضمن أيضا الاعتقاد في مثال الموضوعية الذي يبجله المؤرخون الأكاديميون. معيارية نيتشه إنما صممت لتقويض الارتكان إلى معايير الحقيقة المحايدة في فهم الأخلاق وفي سرد تاريخها.

وبطبيعة الحال فإن المسائل التي تفصل سدجوك عن ماركس وعن نيتشه فلسفية قدر ما هي تاريخية. قد يكون محتما على أية محاولة لتحديد هوية المحق منهم بخصوص تاريخ الفلسفة الأخلاقية أن تصادر على المطلوب، إذ يبدو أنه بصرف النظر عن نهج التقويم الذي يوظف، سوف يفترض التزاما مسبقا بخصوص تلك المسائل التي تفصل بينهم. غير أننا نستطيع على أقل تقدير أن نتساءل عن مدى إمكان وصف وقائع بعينها وتفسيرها في تاريخ الفلسفة الأخلاقية بطريقة مفيدة باستخدام نظرية نيتشه أو إحدى نظريات أخلافه. يشكل جزء من تاريخ ميشيل فوكو للجنسية وبعض نقاشات الفلاسفة اليونانيين في سلسلة محاضراته الأخيرة مقاربات نموذجية بعد - نيتشوية للعلاقة بين أشكال القوة

وأنماط التنظير الأخلاقي. غير أنها لا تطرح أسسا حاسمة لقبول المزاعم النيتشوية الأساسية أو رفضها.

ضد كل من سدجوك ونيتشه، اقترح الفلاسفة الأخلاقيون المتأثرون بإحياء النزعة التوماوية في نهاية القرن التاسع عشر والعشرين، خصوصا جاكو مارتين، تأويلا لتاريخ الفلسفة الأخلاقية يخلص إلى أن الفلسفة الأخلاقية في أوج العصور الوسطى، خصوصا عند الأكويني، وحدها التي تطرح نقطة بدء يمكن منها فهم الفلسفة الأخلاقية القديمة والحديثة. دفاعهم عن توليف الأكويني بين أخلاق الفضيلة الأرسطية ومفهوم إنجيلي لقانون إلهي يفهمه العقل الطبيعي، إنما يشكل تحديا لرؤية سدجوك في العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية القديمة والوسيطة. تفسيرهم لإخفاقات الفلسفة الأخلاقية المحدثة في إيجاد موضع مناسب للصواب والخير يتفق في بعض الأمور مع نقد نيتشه السلبي. غير أن رفضهم الأرسطي لمعيارية نيتشه وتحليله النفسي لإرادة القوة جعلهم يعارضون نيتشه. مرة أخرى ثمة صلة قوية بين الاختلاف الفلسفي والاختلاف حول التأويل التاريخي.

أثارت أعمال معاصرة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية أكثر من أي وقت مضى مسألة ما إذا كان بالمقدور سرده بطريقة مناسبة بمعزل عن تاريخ الفلسفة بوجه عام، وثمة شواهد قوية تدعم الإجابتين الإيجابية والسلبية. هكذا طرح ت.هـ. ارون في (Oxford, 1988) *Aristotle's First Principles* تصورا لحجج أرسطو ومبادئه حول الخير، الفضائل، والاتحاد السياسي، يقر أن تلك الحجج والمبادئ مدعومة بالحاجة لأن تفهم عبر نتائج أرسطو الميتافيزيقية والسيكولوجية. اما انيت بير فقد قامت في *A Progress of Sentiments* (Cambridge, Mass., 1991) بتأويل الكتاب الثالث من عمل هيوم *A Treatise of Human Nature* فيما يخص فلسفته الأخلاقية واعتبرته مرتبطا على نحو وثيق بكتابيه الأولين في الابستمولوجيا وعلم النفس الفلسفي إلى حد يحول دون فهمه بمعزل عنهما. إن ما تقترحه أعمال من قبيل كتابي ارون وبير أن أية محاولة لتجريد وعزل مذهب في الفلسفة الأخلاقية عن التناول العام لمقاصد والتزامات فلسفية أكبر أقرها فلاسفة مبرزون محتم أن تشوه وتحيد عن جادة الصواب.

على ذلك ثمة إنجازات لا تقل أهمية في تشكيل تواريخ مكرسة للفلسفة الأخلاقية. لقد طرح جي.ب. شنويند ما سوف يعد حتى المستقبل القريب تصورا محددا في الفلسفة الأخلاقية البريطانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في كتابه *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. وعلى نطاق أوسع أصبح يتضح أن ما يعجز عنه فرد، بسبب ضخامة المادة العلمية التي يتوجب السيطرة عليها، قد تنجزه جماعة من المؤلفين.

العمل الجماعي الأكثر أهمية حتى الآن هو سلسلة الدراسات التخصصية التي ظهرت في ثلاثة مجلدات تحت عنوان *Historia de la Ethica* والتي حررتها فكتوريا كامبس. يقسم المجلد الأول الفلسفة الأخلاقية من العصر الهوميروسي إلى الميكيافيللي بين أحد عشر كاتبا. الإسهامات ستة العشر التي يشتمل عليه المجلد الثاني، بما فيها بحث عن لوك أعدته المحررة، وأبحاث تتعلق بمفكرين أفراد آخرين وبحركات فكرية، ينتهي بنيتشه. أما المجلد الثالث، الذي يشتمل على أربعة عشر بحثا في علم الأخلاق المعاصر فينتهي بتصورات هبرماس، رازولز، والبيولوجيا الاجتماعية.

ثمة عمل آخر أقصر بكثير، لكنه يعد عملا استثنائيا نسبة لحجمه، هو *A History of Western Ethics* الذي حرره لورنس سي. بيكر وتشارلوت ب. بيكر ((New York, 1992، حيث قام ثلاثة عشرة كاتبا بمسح تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية منذ عهد ما قبل سقراط حتى الوقت الراهن. إن ما تؤكده هاتان المجموعتان معا أن الحاجة لتصورات شاملة في الفلسفة الأخلاقية الغربية تستوفي الشروط العلمية المتطلبة وتتجنب أية التزامات تأويلية كبرى قد تمت تلبيتها نسبة للوقت الراهن. الواقع أنه ما يجعلان السؤال عن إمكان إنجاز عمل أكثر طموحا سؤالا ملحا. هل ثمة أي إمكان، في ضوء ذينك العملين التخصصين، لتشكيل سرد لتاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية، يوحد بينهما تأويل مفرد، وإن كان مركبا، يتجاوز ما طرحه سدجوك، الماركسيون، أتباع نيتشه، والتومايون المحدثون؟ أم أن كتبا من قبيل عملي ارون وبير تسوغ الكف عن محاولة كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية بوصفها تيارا في تاريخ الفلسفة؟

تنشأ بعض الصعوبات التي تحول دون الرد عن هذه الأسئلة عن إخفاقنا في طرح أجوبة مرضية عن مجموعة أخرى من الأسئلة. هل نعجز عن كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية إلا في سياق كتابة تاريخ الممارسة الأخلاقية؟ إن الفلسفة الأخلاقية تعد في أغلبها تأملا نظريا في جوانب بعينها من مختلف نماذج الممارسة الاجتماعية، وقد جعلنا الماركسيون وغيرهم نعي حقيقة أن التغيرات التي تطرأ على تلك النماذج تنجح أحيانا في تغيير موضع تأمل الفلسفة الأخلاقية. فضلا عن ذلك، أثر فلاسفة الأخلاق في بعض الحقب في تغيير

حدود الجدل الأخلاقي وفي طرح سبل جديدة في فهم الممارسة الاجتماعية. تجريد نظريات فلاسفة الأخلاق في سياقات الممارسة الاجتماعية إنما يشوه طبيعة تلك النظريات. حذف وقائع التأمل الفلسفي التي أعيد عبرها تصور الأخلاق من حين لآخر من تواريخ الممارسات الاجتماعية إنما يشوه تاريخ تلك الممارسات. غير أنه ليست هناك أية محاولة حتى الآن لطرح تاريخ شامل للنظرية الأخلاقية يفهمها بطريقة منظومية بوصفها متضمنة في الممارسة الأخلاقية.

ثمة صعوبة أخرى تواجه حتى أفضل الأعمال المطروحة حتى الآن. عادة ما يخفق مؤرخو الفلسفة الأخلاقية الغربية في عرض ما يشي بوعيهم بتاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافات اللاغربية، بحيث يحرمون سردهم من أي بعد مقارني، ويحولون دون فهمنا لكيف يتوجب اعتبار تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية من منظور غير غربي، المواريث الأخلاقية الصينية *البوذية، *الكونفوشية، والطاوية مثلا، وفق طريقة كل منها في التفلسف. في المناظرة بين مثل تلك المواريث، كما في النقاشات الداخلية ضمن كل منها، ثمة باستمرار مسائل وإشكاليات مشابهة على نحو بناء لتلك التي نجدها ضمن الفلسفة الأخلاقية الغربية، لكنها تختص بخصائص تميزها. هذا لا يعني أن تواريخ تلك المواريث لم تكتب بعد. ثمة دراسات جديرة بالإعجاب كتبها علماء صينيون ويابانيون وغربيون. لكم العمل التاريخي الغربي المقارن يظل نادرا. ثمة بحث واعد كتبه لي ه. يرلي بعنوان Mencius and Aquinas: *Theories of Virtue and Conceptions of Courage* (Albany, NY, 1990). الحاجة للمزيد من مثل هذه الأعمال حول تاريخ نطاق أوسع من الفلسفات الأخلاقية غير الأوروبية ماسة.

أي.ماكي.

*البوذية، الفلسفة؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ.

* **ارستبوس.** (القرن الخامس ق.م.) مساعد لسقراط اشتهر بوصفه مدافعا ونموذجا لحياة المتعة الحسية. اخذت عنه المدرسة القوريناثية (التي سميت على موطنه الأصلي، قورينا في شمال أفريقيا) دفاعه عن المتعة، وقد اشتهر أنها أسست على يد حفيده، المسمى أيضا بالاسم نفسه. يقر القوريناثيون أن الخير الأسمى هو متعة اللحظة الراهنة، التي قاموا بمماهاتها بعملية مادية، «حركة لطيفة يقوم بها اللحم البشري». قاموا بدعم مذهبهم في اللذة بحجة تقر أن كل الكائنات تسعى وراء المتعة وتتنكب الألم. غير أن هذا التركيز على المتعة المباشرة أثار ريبة، مفادها أن الإحساسات المباشرة وحدها القابلة لأن تعرف. الاهتمام بالماضي أو المستقبل إنما يحول دون التيقن ويثير القلق، ومن ثم يتوجب تجنبه (*أكراسيا).

سي.سي.و.ت.

E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaiorum Fragmenta* (Leiden, 1961).

* **الارستقراطية الطبيعية** .يحكمها أعضاء طبقة حاكمة مضى على تأسيسها زمن طويل وتتميز بالقدرة، الملكية، والتعليم المتميز الذي يؤكد على إحساس عال بالمقام الرفيع، المسؤولية، والواجب العام.

الاستقراطية أحد ثلاث أنواع من الحكم عرفها اليونان، حيث الملكية (حكم الفرد) والديمقراطية (حكم الشعب) هما النوعان الآخران. يمكن للأرستقراطية أن تؤسس على الوراثة، الثروة (حكم القلة أو الأوليجاركية)، أو الأهلية (حكم من هم أهل الحكم). يعتقد بعض المفكرون، خصوصا برك، في الأرستقراطية الطبيعية التي كُرست منزلتها في النسيج الاجتماعي عبر قيم هيراركية مستقرة قدست بمرور الزمن. تجد مثل هذه الرؤيا وسطا مناسبا في بعض أشكال *المحافظية ويمكن اعتبارها تعبيرا عن اعتقاد قيمة *المجتمع العضوي. يسهل على النقاد اليساريين التقليل من شأن هذه الفكرة لأنه يمكن تصويرها على أنها تعبير عن ميزة محصنة وسلطة عشوائية يعوزها الأساس العقلاني. على ذلك، يمكن التوفيق بين الاعتقاد في الأرستقراطية الطبيعية وإجراءات دستورية احترازية (كما عند برك). الراهن أن تقويضها المستمر عبر الخمسين عاما الفائتة على يد دعاة المساواة من اليساريين ودعاة النزعة الإدارية من اليمينيين لم تبشر بقدوم عصر جديد مجيد من الخدمة العامة.

ر.س.د.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brian (Harmondsworth, 1968).

* **أرسطو** (384–322 ق.م.) ولد في اسطاغيرا في تشالسيدس بشمال اليونان. كان والده طبيبا عالج مرضى من أمثال امينانس ملك مقدونيا. حين بلغ السابعة عشرة من عمره ذهب إلى أثينا لتلقي العلم على يدي أفلاطون، وقد ظل في * الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاما، إلى أن توفى أفلاطون عام 348/ 07. حين خلف سبسيوس أفلاطون رئيسا للأكاديمية، غادر أرسطو أثينا، حيث عاش لفترة في أسوس بميتالين، ثم استضافه فيليب للعودة إلى أثينا لتعليم الاسكندر. عاد أرسطو إلى أثينا عام 335، وكان بلغ من العمر تسعة

وأربعين عاما، وأسس مدرسته الفلسفية الخاصة. عمل هناك لمدة اثني عشر عاما إلى أن توفي الاسكندر عام 323. آنذاك قام الأثينيون تحت وطأة مشاعر حادة معادية للمقدونية باتهامه رسميا بالفسوق. هرب أرسطو خوفا على حياته إلى خاليس، غير أنه مات هناك في العام التالي بعد أن بلغ اثنين وستين عاما. تزوج مرتين، وكان له ولد، نيكوماخوس، من زوجته الثانية.

تغطي اهتمامات أرسطو منطقة رحبة. لقد قام بدراسات أساسية في المنطق، علم الأخلاق، والميتافيزيقا، لكنه كتب أيضا في الابستمولوجيا، الفيزياء، البيولوجيا، الأرصاد، الديناميكا، الرياضيات، علم النفس، الخطابة، الديالكتيك، الاستاطيقا، والسياسة. تشكل كثير من دراسته محاولة رؤية الموضوع قيد الدراسة من منظور مجموعة من المفاهيم والأفكار الأساسية. تعكس كل دراساته ميزات متماثلة: حرصا في تقويم الحجج والحيثيات، تبصرا حادا، إحساسا عاليا بما هو وجيه فلسفيا، ورغبة في عزل وتصنيف القضايا والظواهر. أيضا فإنها تعرض قدر لا يستهان به من التأمل في طبيعة النشاط الفلسفي وأهداف الفلسفة نفسها.

يصعب تتبع تطور أرسطو الفلسفي تاريخيا. من المرجح أنه عمل في مجالات مختلفة بشكل متزامن، وأنه لم يكن يرى دائما بوضوح كيف يناسب فكره في المنطق أو فلسفة العلم أعماله في الميتافيزيقا والبيولوجيا مثلا. ربما دأب على العودة مرارا إلى مواضيع متماثلة، ولعله أضاف تدريجيا في أوقات مختلفة إلى مخطوطات سابقة. من الأفضل بوجه عام أن نعنى بأمر اتساق مختلف عناصر أفكاره عوضا عن تقصي أسبقياتها التاريخية. فضلا عن ذلك، فإن كثيرا من أعماله الباقية أشبه ما تكون بمفكرة ملاحظات على أعمال ظلت في طور التشكل أو أقرب إلى ملاحظات للنقاش منها إلى الكتب المكتملة الجاهزة للطبع. كتاباته (مثل كتابات فتجنشتين) إنما تعكس نشاط التفكير نفسه، فهي لا تعج بالتكلفات الخطابية أو الأسلوبية. مذاقها الطازج يستوجب إبداء الحذر من قبول التصورات المسرفة في الصرامة لمشروعه الشمل؛ فلربما ظل مشروعه في حال تطور أثناء قيامه بمواصلته.

سوف أقتصر فيما يلي على عرض عدد قليل من أفكار أرسطو المركزية في ثلاثة مجالات: المنطق وفلسفة العلم، علم الأخلاق، والميتافيزيقا. رغم أن هذه المجالات تختلف إلى حد كبير، ثمة تداخل لا يستهان به بينها من حيث الاعتبارات والاهتمامات.

المنطق وفلسفة العلم. كأن أرسطو أول من قام بتطوير دراسة الاستدلال الاستباطي. إنه يعرف *القياس بأنه «قول متى وضعت فيه أشياء بعينها لزم عنها شيء آخر ضرورة». القياس برهان استنباطي سليم، والقياسات تشتمل على براهين تتخذ الشكلين التاليين:

كل ما هو أ هو ب،
كل ما هو ب هو س،
كل ما هو أ هو س.
و كل ما هو أ أحمر،
كل ما هو أ ملون

يعد كل من هذين البرهانين قياسا كاملا، إذ لا حاجة إلى إضافة أي شيء لتوضيح ما يلزم ضرورة. في المقابل، تشكل البراهين قياسات ناقصة حين تكون هناك حاجة لما هو أكثر من المقدمات لتوضيح أن النتيجة لازمة ضرورة. يتميز أرسطو بأنه يموضع نقطة انطلاقه في فكرة «اللزوم الضروري»، المعرَّفة بدورها بطريقة صورية أو اكسيوماتية. إذ كان لهذه الفكرة أساس آخر، فإنه يكمن في تصور أرسطو الدلالي للمحاميل التي يعتبر كلا منها إقرارا لانتماء خاصية معطاة إلى جوهر ما (ومن ثم فإنها مؤسسة على ميتافيزيقا الجوهر والخاصية التي يقرها أرسطو).

ركز أرسطو على القياسات التامة التي تتقاسم شكلا بعينه يشتمل على ثلاثة حدود، مقدمتين ونتيجة. فيما يلي أمثلة على هذه القياسات:

1. كل ما هو أ هو ب،
كل ما هو ب هو س،
كل ما هو أ هو س

2. كل ما هو أ هو ب،
لا ب هو س،
لا أ هو س.

3. بعض ما هو أ هو ب،
كل ما هو أ هو س،
بعض أ هو س.

4. بعض ما هو أ هو ب،
لا ب هو س،
ليس كل ما هو أ هو

يزعم أرسطو أنه يمكن التعبير عن القياسات الأخرى التي تتخذ أشكالا مماثلة وتتضمن التعبيرات الأساسية نفسها («كل»، «بعض»، «لا»، «ليس كل») باستخدام إحدى تلك الحالات التامة، طالما قمنا بإضافة ثلاثة قواعد تحويلية:

من لا ب هو أ أشتق لا أ هو ب.

من كل ما هو أ هو بـاشتق‌بعض ما هو أ هو ب.
من بعض ما هو ب هو أأشتق بعض ما هو أ هو ب.

وأخيرا، يقترح أرسطو أنه يمكن التعبير عن أي برهان سليم استنباطا عبر واحد من القياسات التامة السالف ذكرها أو أنه قابل لأن يرد إليها عبر القواعد التحويلية. إذا صح هذا، سوف يكون بالمقدور إعادة صياغة أي من مثل تلك البراهين بحيث يكون حالة من الحالات الأربعة الأساسية للقياسات التامة، حيث يتضح أن النتيجة تلزم ضرورة عن المقدمات.

عنى أرسطو بهذا النسق المنطقي جزئيا لأنه كان مهتما بالتفسير. كل *تفسير قياس، ولكن ليس كل قياس تفسير. في التفسير، المستهدف تعليل لماذا تكون النتيجة صادقة. إذا أقرت النتيجة مثلا أن نوعا بعينه من الأشجار تتساقط أوراقه، سوف تقر مقدمات التفسير المتعلق أن السبب يرجع إلى تصلب أنساغها. إذا لم يكن هناك المزيد من التفسيرات لسقوط أوراق ذلك النوع من الأشجار، فإن تلك المقدمة تقر الطبيعة الأساسية لأوراقها المتساقطة. مقدمات التفسيرات قبلية بشكل مطلق، حين لا يكون بالمقدور طرح المزيد من التفسير لصدق تلك المقدمات. إنها تشكل نقطة بدء التعليل في أي مجال.

تشكل فكرة أرسطو عن طبيعة الاستدلال الصحيح والتفسير أساس تصوره للشكل الذي يتعين أن يتخذه العلم الناجح. عبر تلك الوسائل، يطرح مخططا لتصور في ماهية كل شيء (الجوانب التي تشكل التصور الأساسي لخصائصه الحقيقة الأخرى)، في كيفية تعريفه (عبر جوانبه التفسيرية الأساسية)، وفي مثال العلم الكامل الذي تطرح فيه مجموعة من الحقائق بوصفها سلسلة من النتائج المشتقة من عدد قليل من المصادرات أو المبادئ العامة. لقد قامت هذه الأفكار، التي تؤسس كتابه Analytics «التحليلات»، بتحديد مسار المنطق وفلسفة العلم، وإلى حد ما العلم نفسه، على امتداد عشرين قرن من الزمان.

يعاني نسق أرسطو من أوجه قصور وغرائب يختص بها. معالجته للقياس لا تستنفد كل المنطق، وليس بالمقدور صياغة كل براهين أي علم متطور عبر الشكل الذي يفضله أرسطو. لقد كان نسقه نسقا رائدا ومن ثم كان في حاجة إلى دعم إضافي. لسوء الحظ، على الأقل نسبة إلى سمعته اللاحقة، اعتبر نسقه الحل التام لكل المشاكل التي أثارها.

من المهم أن نلحظ أن مشروع أرسطو المنطقي ارتبط مباشرة بمقاصد ميتافيزيقية. لقد أراد تطوير نظرية منطقية للغة طبيعية قادرة على وصف الأنواع الأساسية من الأشياء المتطلبة لفهم كامل للواقع (الجواهر المفردة، العمليات، الأفراد، ...). لم يكن معنيا باللغات المصطنعة، التي تتحدث عن كينونات تتجاوز نظريته الميتافيزيقية والابستمولوجية المفضلة. لقد تعين هدفه في تطوير نظرية منطقية «توائم» بين مفهومه لما يوجد في العالم وكيفية فهمه. في هذا الخصوص، يختلف هدفه بشكل بيّن عن غاية علماء ما بعد المنطق منذ فريجه، الذين اهتموا باللغات المصطنعة قدر ما اهتموا باللغات الطبيعية، وبحقل كامل من الأشياء دون اهتمام بالقيود التي قد تفرضها أية ميتافيزيقا مفضلة.

علم الأخلاق وعلم السياسة. يشتمل علم الخلاق الأرسطي على عدة محاور:

1. يستهدف إحراز فهم تأملي *للرفاهة أو الحياة البشرية الخيرية.

2. يقترح أن الرفاهة تكمن في النشاط الممتاز مثال التأمل الفكري والأفعال الفاضلة النابعة من شخصية فاضلة. الفعل الفاضل هو الفعل الذي يختاره الشخص ذو الحكمة العملية. والحكيم عمليا هو ذلك الشخص الذي يستطيع أن يتدبر الأمور بطريقة تفضي إلى الفاهة. يمكن وصف هذا بالدور المنطقي الأرسطي فالمفاهيم المركزية (الرفاهة، الفضيلة، الحكمة العملية) معرّفة فيما يبدو على نحو متبادل.

3. يطور نظرية في الفضيلة (*آرتي) تروم تفسير حقيقة أن ما هو خيرّ يبدو خيرًا للفاضل. يعاين أرسطو الأدوار المميزة التي تقوم بها الرغبة، الأهداف، الخيال، الانفعال، والحدس في الخيارات والأفعال القصدية التي يتخيرها الفاضل، ويفسر عبر تلك المفاهيم كيف تختلف الفضيلة عن ضبط النفس، الانقياد للشهوات (*أكراسيا)، والانغماس في الملذات. هذه دراسة في سيكولوجيا الأخلاق والابستمولوجيا، وهي تتضمن نقاشا مفصلا لفضائل بعينها تتعلق بالحياة الخيرة.

كل هذه المحاور مهمة وهي تشكل موضعا للجدل، غير أن مذهب أرسطو أبعد ما يكون عن الوضوح. أحيانا يبدو أن التأمل المكتف بذاته (للحقيقة) من قبل الفرد الحكيم يشكل الحياة الخيّرة المثلى، لكن الإنسان يعرض في مواضع أخرى بوصفه «حيوانا سياسيا» يحتاج إلى صداقة وفضائل موجّهة مغايرة (مثل الشجاعة، الكرم ، والعدالة)، إذا كان له أن يحقق الرفاهة البشرية. أحيانا يبدو أن أرسطو يؤسس تصوره في الحياة الخيّرة على افتراضات تتعلق بالطبيعة البشرية،

لكنه يقوم أحيانا أخرى بتأسيس تصوره في الطبيعة البشرية على ما هو خير للبشر أن يرموا تحقيقه. إنه يلحظ أن الإنسان الفاضل يعرف ما هو خير، لكنه يقر في مواضع أخرى أن ما يجعل الخيّر خيّرا إنما يتعين في كونه يبدو خيّرا للإنسان الفاضل.

نستطيع التوفيق بين تلك المحاور عبر سبل كثيرة، التالي واحد منها. النشاط الذهني هو الحالة النموذجية للنشاط الذي تتجلى فيه الرفاهة، وكل ما عداه يشكل عنصرا في الحياة الخيّرة يشبه بطريقة مهمة ذلك الضرب من النشاط. للحكمة العملية علاقة قوية بالنشاط النظري، فكلاهما امتياز من امتيازات الفكر العقلاني، وكلاهما يتطلب فهما مناسبا للمبادئ الأولى قدر ما يتطلب سلامة الأحوال سيكولوجية المتعلقة، وفهمها لحقيقة مجالات تلك المبادئ والأحوال. التأمل الذهني هو النشاط الذي يمثل ما هو خيّر للبشر، وكل شيء آخر هو خيّر لنا بطريقة تشبه خيرية ذلك النشاط.

ولكن ما الذي يعد صائبا في الأمور العملية؟ هل هو مجرد ما يبدو صائبا للإنسان الفاضل؟ خلافا لذلك، قد تعد الحقيقة العملية مفهوما أساسيا، ولعل الإنسان الفاضل هو الحكم الفصل. كون الفضيلة التي يحتازها، حين تتحد مع الحكمة العملية، تشكل جزءا من الرفاهة. وفق هذا المذهب، تفسر علاقات الارتباط المتبادل بين الفضيلة والرفاهة لماذا يكون الاستدلال العملي على الشاكلة التي هو عليها (بطريقة تتسق مع آراء سائدة تم تكريسها). من شأن هذا أن يحافظ على قياس المماثلة على النظرية. حيث تفسر الارتباطات المتبادلة بين الأنواع والماهيات والقوى السببية لماذا يكون الاستدلال النظري على الشاكلة التي هو عليها (بطريقة تتسق مع آراء سائدة تم تكريسها). في حين يفسر ثالث تلك التأويلات جزءا كبيرا من نقاشات أرسطو، فإن أرسطو يتوخى الحذر أثناء مسيرته ويبدو أنه يقاوم إلزام نفسه بشكل نهائي في هذه المسألة.

كتب أرسطو كتاب «الأخلاق» *(Ethics)* بوصفه مقدمة لدراسته في «السياسة»، التي تعكس بدورها اهتمامه بالفضيلة والرفاهة، وإن اشتملت على مواضيع أساسية أخرى. هكذا يقر أرسطو المبادئ التالي:

1. تتعين غاية دولة المدينة في الرفاهة، والدستور المثالي هو الذي يحقق كل مواطن وفقه هذه الغاية.

2. عمليا، الديمقراطية أفضل من الأوليجاركية (حكم الأقلية)، لأنها أكثر استقرار، ولأنه يرجح أن تكون أحكامها أكثر حكمة، كون حكمة الأكثرية أفضل من حكم الأقلية.

3. العبودية مبررة، نسبة إلى العبيد «الطبيعيين» أو «غير الطبيعيين» الذين يشترط عليهم حرث الأرض والحفاظ على أمن الدولة (3 - 32 .13330 a).

4. يتوجب شجب مجتمع أفلاطون «الشيوعي» المكون من حراس الذي يقول به في «الجمهورية»، كونه يؤدي إلى حدوث اضطرابات اجتماعية وتقويض الصداقة والملكية الخاصة التي تعد الضمان الأعظم ضد قيام الثورة، فضلا عن أنه يستحيل تشكيل مثل هذا المجتمع.

ولكن ما الذي يربط بين تلك الآراء المختلفة؟ أحيانا يكتب أرسطو كما لو أنه يتوجب أن يحقق كل مواطن غايات الكمال التي يقرها في كتاب «الأخلاق». غير أن التزامه بهذا المثال تخف حدته بسبب عوامل أخرى تشتمل على الحاجة إلى الاستقرار والتجانس الاجتماعي. حين يحدث تضارب بينها (كما في نقاشه للعبيد غير الطبيعيين)، فإنه لا يمنح الغلبة لقيم الكمال بطريقة مباشرة أو منتظمة. لعله اعتقد أنه سوف تكون هناك أنشطة أكثر امتيازا على المدى الطويل لو تم حمل اعتبارات التجانس والاستقرار محمل الجد؛ غير أنه يخفق في التصريح بهذا الأمر أو يفشل في التفصيل في السياسات التوزيعية التي يتوجب تنفيذها من قبل الحكام الحكماء الذين يستحوذون على السلطة وفق دستوره المفضل. رغم أن كتاب «السياسة» يشتمل على الكثير من الملاحظات المهمة، كتلك التي تشجب إقراض المال لتحقيق الربح، أو تحلل طبيعة الثورات، فإنه يعدّ بوصفه نظرية سياسية، عملا غير مكتمل. أيضا فإنه يشتمل على أحكام أقل قدرة على الإقناع: مثال إقراره أنه إذا أعوزت المرء القدرة المتطلبة لحياة الامتياز، فإنه يكون عبدا طبيعيا يتوجب حرمانه من الحريات الأساسية التي يحظى بها ذوو القدرات الأعلى مرتبة. وعلى نحو مشابه، إذا ولد الطفل وهو يعاني من إعاقة جسدية جسيمة، يتوجب التخلي عنه حتى يلاقي مصرعه. إن أرسطو لا يعنى بجدية بأحداس الحرية أو المساواة في المعاملة التي تعارض في تلك الحالات مطالب نظرية الكمال.

الميتافيزيقا والبيولوجيا. لاقتراحات أرسطو الميتافيزيقية مصادر متعددة ومختلفة يمكن إيجاز ثلاثة منها على النحو التالي:

1. يتطلب نسقه المنطقي (الذي سلف عرضه) دفاعا ميتافيزيقا ـ تصورا في الأنواع، الجواهر، والماهيات ـ حتى يتسنى له دعم معالجته للضرورة المنطقية والتفسير. يصدق هذا أيضا على نقاشه الدلالي

لمعنى الأسماء ومبدأ التناقض. عنده، يتعين معنى الأسماء في جواهر وماهيات. إن لفظة «إنسان» تحتاز على المعنى الذي يحتاز لأنها تشير في كل حالة تستخدم فيها إلى النوع ذاته. بيد أن ما يجعل هذا النوع النوع ذاته أنه يحتاز على ماهية مميزة ليس بمقدوره أن يعوزها. يشغل النوع موضعه في بنية العالم القابلة للفهم بسبب احتيازه على هذه الماهية. *الماهية هي الجانب الأساسي الذي يجعل *الجوهر هو ما هو. الراهن أن أرسطو يواجه إشكاليتين: لقد اشترط وجود تصور ميتافيزيقي في الجواهر، الأنواع، والماهية كي يدعم مذهبه، كما اشترط تصورا سيكولوجيا في كيفية قيامنا بفهم تلك الجواهر والأنواع (يناقش أرسطو هذا التصور الأخير *De animata*، حيث يقترح أن أفكارنا وإدراكاتنا تتعلق بالأشياء حين تكون على اتصال سببي ملائم بها، بحيث «ترتبط» بها).

2. اقتنع أرسطو بان *التفسير الغائي هو مفتاح دراسة العضويات الطبيعية. ما يحدد طبيعة الشيء هو ما يعتبر عمليته الناجحة: أي تحقيقه ما هو خير له أن يحققه (كما هو متضمن في أعمال أرسطو الأخلاقية). ما يجعل النوع هو ما هو إنما يتعين في تلك الغايات وفي كون الشيء مصمما بحيث يحققها. بعض الغايات عارضة: غاية الفأس هي قطع الأخشاب، ما يفسر طريقة تركيب المعدن فيه. بيد أن الغاية التيلولوجية إنما تتعين في أن يحيا حياة من نوع بعينه (مثال ممارسة نشاط عقلاني)، وسائر طبيعته إنما صممت بحيث تحقق هذه الغاية الجوهرية. الغاية المميزة لكل نوع بيولوجي هي ما يحدد ماهيته الخاصة به.

3. دراسة أرسطو النقدية لنظرية أفلاطون في *الكليات أقنعته بأنه ليس بمقدور الكليات أن توجد بذاتها بل عبر أشياء فردية. على اعتبار وجوب أن يكون بمقدور الجواهر أن توجد بشكل مستقل، يبدو أنه يتعين أن تكون الجواهر فرديات بدلا من أن تكون كليات. غير أن هذا الحكم يثير معضلة، فأرسطو يعتقد أيضا أن الكليات وحدها القابلة لأن تعرّف ولأن تكون موضعا للمعرفة العلمية (وفق نموذج كتابه *Analytics*) هكذا، إذا كانت الجواهر قابلة لأن تكون موضعا للمعرفة، سوف يستحيل عليها أن تكون فرديات. غير أنه يبدو الآن كما لو أن وجود الجواهر مستحيل على وجه الإطلاق، إذ لا يمكنها أن تكون كليات أو فرديات. إن أرسطو يواجه هذه المعضلة لأنه يميل إلى عزو أسبقية أنطولوجية للجواهر الفردية، في حين أنه يصر في الوقت نفسه على أن الفهم والتعريف كليات. إنه يتفق مع أفلاطون في هذا المذهب الأخير، لكن المذهب الأول يعد إلى حد كبير مذهبه الخاص، وهو يفضي إلى تصور في الأعداد والكليات يختلف جذريا عن التصور الذي يأخذ به أفلاطون.

لمواجهة المسألة الأولى، احتاج أرسطو لعرض ماهيات الجواهر بطريقة تعتد بفكرتين: (أ) يحتاز كل جوهر على جانب أساسي واحد يجعل سائر جوانبه هي ما هي عليه، (ب) هذا الجانب مؤسس تيلولوجيا غائياً. الصورة هي المرشح بوصفها الماهية المتعلقة بالجوهر، وهي تتكون من شكل ومحتوى. ولكن هل الصورة كلية أو فردية؟ كيف تتعلق بالمادية؟ وهل تشكل هي نفسها شيئا موحدا؟ تهيمن هذه الأسئلة على «ميتافيزيقا» *(Metaphysics)* أرسطو، وعلى أجزاء من تصوره للنفس في *De anima* وللأنواع الطبيعية في أعماله البيولوجية.

أثار نقاش أرسطو لتلك المسائل عدة مجادلات مدرسية أساسية. أولا، هل اعتبر فكرة الجوهر فكرة أساسية، واعتبر مادته وشكله تجريدات عن ذلك المفهوم الأساسي؟ أم أنه اعتبر الشكل والمحتوى نقاط بدء مستقلة تفضي، حال ارتباطهما بطريقة معطاة، إلى جوهر موحد؟ ثانيا، إذا كانت صورة كل جوهر متفردة، فكيف يمكن تفريد الصورة نفسها؟ هل هويتها مثبّتة بشكل مستقل عن المحتوى (أو المركّب) التي هي شكل له؟ أم تراها صورة متميزة لأنه إنتاج شكل عام بشكل خصائص بعينها من المحتوى؟ ثالثا، هل اعتبر أرسطو الصور العامة تجريدات ويتم اشتقاق الجواهر الفردية من الصور العامة المتمدية في كميات فردية من المحتوى؟

وفق أحد المناهج (فهي متعددة)، الصور العامة أساسية تفسيريا، والصور الفردية نتاج تعينها في مختلف مقادير المادة. من هذا المنظور، اعتبر أرسطو الشكل والمحتوى سابقين على الجوهر المكوّن، في حين أقر في مبدأ منفصل استحالة أن يتم تعين الكليات على هذا النحو. يتوجب على المكونات، من قبيل البشر، أن تفهم بوصفها نتاجا لعملية تشكيل تجرى على المحتوى. أنهم مكونون من أذرع وأرجل، المكونة بدورها من دم ولحم، المكونة بدورها من عناصر أساسية. في كل مستوى أعلى من الأدنى، يتم تحديد الكينونات المتعلقة عبر عرض المحتوى على أنه يؤدي غايات تيلولوجية بعينها. في حين يوصف المحتوى على اعتبار أنه إمكانية، فهذا لا يعني سوى أنه بالمقدور تشكيله في الظروف المواتية. إن هذا المنظور يوظف في *The Parts of Animals* و *De anima*، بحيث يفضي إلى مذهب

مميز في النفس والحيوان. العمليات التيلولوجية التي تعرض ظواهر من قبيل الرغبة أو الإدراك غير قابلة لأن تعرّف عبر العلة الفاعلة، بل تشير أساسا إلى غايات المخلوق نفسه، مثل الرفاهة أو البقاء. أيضا لا سبيل لتعريفها على اعتبار أنه «ما يقوم بدور معطى في نسق التفسير»، كونها كينونات أصيلة بذاتها وبقواها السببية وجوانبها الجوهرية. وفق هذا المنظور، لا يطرح أرسطو تصورا رديا للأوضاع السيكولوجية، ولا يعتبرها غير قابلة للتفسير أو غامضة (كما هو حالها في الثنائية الأفلاطونية).

تظل هذه القضايا المدرسية محل جدل كبير، وهي تشكل الآن قطب الرحى في جدل قائم. ثمة إشكاليات أكثر شمولية يثيرها نقاش أرسطو. أولا، هل بالإمكان أصلا تفسير وحدة أو هوية جوهر فردي؟ ثانيا، ما طبيعة التفسير الميتافيزيقي الذي ينشده أرسطو؟ يبدو أنه يطرح تصورا بناء للأحوال الأعلى مرتبة، يعد بطريقة ما وسطا بين الردية والثنائية. هل هذا بديل حقيقي، وكيف يتم تقييد التشكيل المتعلق نفسه؟ ثالثا، هل هناك دائما جانبا أساسي واحد غائبا يفسر حضور وطبيعة سائر خصائص الجواهر الحقيقية؟

كما سبق أن أشرنا، أنجز أرسطو في دراساته في علم النفس والبيولوجيا تقدما مهما بخصوص الإجابة عن كل من هذه الأسئلة. الواقع أن كثيرا من أهميتها الفلسفية إنما يكمن في متابعة إلى أي حد نجح في تفسير طبيعة الظواهر المتعلقة عبر مفاهيمه المركزية والنهج الذي يفضله. النتائج، خصوصا في أعماله السيكولوجية، غالبا ما تكون مثيرة ومقنعة لكنها أحيانا غير حاسمة. لقد واجه أرسطو صعوبات عديدة في دراسته للأنواع البيولوجية الطبيعية. إنه لم ينجح في العثور على جانب أساسي واحد يفسر باقي خصائصها الحقيقية (كما يشترط نموذج كتابه *Analytics*). هكذا ارتأى أن السمك شُكل بحيث يؤدي عدة وظائف مختلفة ـ السباحة، التغذي، التكاثر، الحياة في الماء ـ يصعب توحيدها في جوهر موحد من النوع المقترح في *Analytics*. لا سبيل لتطبيق النموذج الذي طوره لتحليل الظواهر المادية (الرعد مثلا) على جوانب مركزية في العالم البيولوجي دون إحداث تغييرات أساسية. إن التزامه بالتفسير التيلولوجي يفضي إلى نتائج مناوئة فيما يبدو للفكرة المرشدة الخاصة بالصور الموحدة غير المركبة التي يقترحها في كتابه *Metaphysics.* أيضا لا يتضح ما إذا كان اعتقد أنه بالمقدور التغلب على هذه الإشكاليات، أو أنه خلص إلى أن نموذج التفسير المطبق في مواضع أخرى لا يناسب الأنواع البيولوجية. باختصار فإنه لم ينجح في دمج كل معتقداته في نظرية تامة وموحدة.

ما يوحد أعمال أرسطو في الميتافيزيقا، الأخلاقيات، البيولوجيا، وعلم النفس هو العناية *بأنواع الطبيعية، التيلولوجيا، والماهية، لكنها ليست أجزاء في شبكة غير متغضنة لنظرية تامة وموحدة بشكل كامل. لقد كان مفكرا أكثر حذرا ووسوسة من أن يكمل «برنامج بحثي» دون القيام بتعديلات مستمرة والاهتمام بتفاصيل مقلقة. في هذا الخصوص، يبدو أن أعماله تعكس طبيعة التأمل الذهني نفسه.

د.س.

*المنطق، التقليدي.

J. L. A Ckrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford, 1981).
J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, I and ii (Princeton, NJ, 1984).
Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge, 1987).
T. H. Irwin, *Aristotle's first Principles* (Oxford, 1988).
R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame* (London, 1980)
W. D. Ross, *Aristotle* (Oxford, 1923).

*** الأرسطية.** يغمر تأثير أرسطو الفلسفي الفترة الممتدة من وفاته عام 322 ق.م. إلى يوم الناس هذا. لقد أفضت الأرسطية إلى آراء فلسفية شديدة التنوع، إذ تم تأويل وإعادة تأويل أعماله بحيث تناسب مشاريع ومقاصد متغايرة. الراهن أن فكره كان أثر في مصطلحات *الفلسفة نفسها: «المقدمة»، «النتيجة»، «الماهية»، «الجوهر»، العرض»، «الميتافيزيقا»، «النوع»، «الجنس»، «الوجود بالقوة»، «المقولات»، «اركاسيا»، «الديالكتيك»، و«التحليلي»، كلها مصطلحات أخذت من أرسطو. يزعم كثير من الفلاسفة المعاصرين المعنيين بعلم الأخلاق، فلسفة العقل والفعل، الفلسفة السياسية، والميتافيزيقا أن مذاهبهم تأثرت وربما حتى استمدت من أعمال أرسطو. آخرون يدافعون عن مواقفهم برفض رؤى أرسطو في الجوهرانية والعلم الطبيعي. غير أن هذا لا يقتصر فحسب على ما أفضت إليه اهتمامات القرن العشرين، بل يكاد يصدق على كل عهود الفلسفة الغربية منذ رحيل أرسطو.

لتاريخ الأرسطية عدة مراحل. بعيد وفاة أرسطو، ظلت مدرسته (اللوقين) مركزا للدراسات العلمية والفلسفية. ثيوفراستس هو الذي خلف أرسطو في رئاستها، وقام بتوسيع أبحاث أرسطو البيولوجية بدراسا

علم النبات، كما كتب تاريخا للنظريات الفيزيقية والكوزمولوجيا، في حين أعد إيدوديموس أول تاريخ للرياضيات، وكتب ارستيكونوس في الموسيقا. كان ثيوفراستس والرئيس الذي خلفه في رئاسة اللوقين، ستراتو، مفكرين مستقلين، وقد أبديا استعدادا لنقد آراء أرسطو ولتطوير نظرياتهم الخاصة في مسائل أساسية. خلال تلك الفترة وصل عدد الطلاب إلى ألفي طالب، وقد ازدهرت المناظرات التي كانت تدور بينهم. يقول زينون السيتيومي، مؤسس ستوا، إن جوقة ثيوفراستس كانت أكبر من جوقته، لكن الأصوات في جوقة زينون كانت أكثر تناغما. على ذلك، ظهرت في القرن الثالث قبل الميلاد مدارس فلسفية أخرى - *الأبيقورية، *الارتيابية - تبوأت مركز الصدارة، فرفضت بعض آراء أرسطو، وقامت بتعديل بعض آخر منها. الواقع أن نفوذ مدرسة اللوقين قد انحسر هو نفسه.

في القرن الأول قبل الميلاد، قام اندرونيكوس بتحرير مخطوطات أرسطو، فأصبحت أعماله قيد الدراسة بشكل واسع. بين القرنين الثاني والسادس بعد الميلاد، قام مجموعة من الشراح المدرسين بدراسة أعمال أرسطو بعناية وبراعة فائقتين، وقد اهتموا خصوصا بآرائه في المسائل المنطقية، الفيزيقية، والميتافيزيقية. الكسندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد)، فرفريوس (القرن الثالث)، وفيلوبونس وسمبليسيوس (القرن السادس) كانوا ضمن أبرز المساهمين في هذا التراث. لم يقتصر بعض منهم على محالوة تأويل آراء أرسطو، بل نقده. طور فيلوبونس على وجه الخصوص سلسلة من الاعتراضات الأساسية ضد ديناميكا أرسطو وحاول طرح تصور خاص في التغير والحركة. غير أن محاولة بعث الأرسطية كان طرأ عليها الوهن عقب قيام جستنيان بغلق مدارس الفلسفة في أثينا عام 529، رغم أن أعمال أرسطو ظلت تدرس بشكل نشط في القسطنطينية لفترة طويلة.

بدأ البعث العظيم الثاني للفكر الأرسطي في أوربا الغربية في القرن الثاني عشر، وقد حض عليه في البداية فلاسفة سوريون وعرب كانوا قاموا بنقاش أعمال أرسطو العلمية والميتافيزيقية وتطويرها. أشهر أولئك الفلاسفة هم ابن سينا وابن رشد، «الشارح»، اللذان كتبا شروحات تقريبا على كل أعمال أرسطو التي نحتار عليها الآن. لقد اعتقد ابن رشد أن أرسطو بدأ وأكمل دراسة المنطق، العلم الطبيعي، والميتافيزيقا. في هذه الفترة، بدأ مترجمو النصوص العربية إلى اللاتينية وشراح أرسطو يصلون إلى أوربا (عبر أسبانيا). في بادئ الأمر، اعتبر أرسطو تهديدا للعقيدة المسيحية، وفي عام 1210 حظر المجمع الكنسي في باريس دراسة فلسفته الطبيعية وهدد بحرمان دارسيها من عضوية الكنيسة. على ذلك، ازدهرت دراسة أعماله وفق نظم أقل صرامة، ودعمت بسبب اكتشاف القائمين بالحملات الصليبية للمزيد من مخطوطاته في القسطنطينية (حسبما وصلت من شرائح يونانيين)، حيث ترجمت عقب ذلك ترجمة دقيقة إلى اللاتينية بحيث أصبحت في متناول جمع أكبر. خلال أجيال قليلة غدت أعمال أرسطو دعامة أساسية في الحياة الجامعية في أوربا. كان ذلك راجعا أساسا لحماس اثنين من الدومنياكيين واقتدارهما، البرت الكبير (نحو 1200-80) وتوما الأكويني (1224/5-74)، اللذين راما عرض المبادئ الأساسية في فلسفة أرسطو بطريقة منظومية ودمجها (قدر الإمكان) في الفكر العلمي المسيحي والمجايل. هكذا حاول ألبرت طرح تصور في الطبيعة العامة للمصطلحات الأرسطية، بغية فهم ما كان لأرسطو أن يقره لو أنه جايل القرن الثالث عشر. في المقابل، أراد الأكويني عقد تمييز بين ما يعد صحيحا في أساسه من أعمال أرسطو وبعض النتائج التي اشتقها فعلا. مثال ذلك، في حين أمّل الأكويني (بوصفه مسيحيا) رفض إقرار أرسطو بأن العالم لا بداية له، جادل بأن الوحي هو السبيل الوحيد للدراية بالحقائق المتعلقة بهذا الأمر. وفق هذا أيد نقد أرسطو لنظريات أسلافه التي أقرت أن للعالم بداية على اعتبار أنه ليس هناك برهان فلسفي قادر على إثبات ما حدث بالفعل. لقد رام الأكويني التوفيق بين الدين والفلسفة، وتشكيل مركب شامل يجمع بين الفلسفة الأرسطية والمسيحية والفكر العلمي السائد في عصره.

عبر نجاح مركب الأكويني تبوأ أرسطو مركزا بارزا لفترة ما في الفلسفة الغربية. لقد اعتبر لعدة قرون الفيلسوف الأعظم، «سيد العارفين» حسب وصف دانتي. بيد أن أثر هذا المركب كان مؤذيا بطريق متعددة. لقد أصبح أرسطو بعد القرن الثالث عشر ممثلا للوضع الراهن في الفلسفة والعلم، وغدا حجر عثرة دوجماطيقية في طريق المزيد من التأمل والاكتشاف العلمي. لذا كان من الطبيعي أن تتعالى أصوات النقاد: وليام أوكام في أكسفورد، وجين بوريدان، وألبرت ساكسوني في باريس، فضلا عن آخرين. بنهاية القرن الرابع عشر، تسنى لهم القيام (مثل فيلوبونس قبلهم) بنقد ديناميكا أرسطو ونظريات علم الفلك التي أسست عليها. على هكذا نحو فسحت الطريق أمام كوبرنيكوس وجاليليو لتقويض تلك القطاعات من نظريات أرسطو

عليها. ربما بلغ هذا الشكل من الأرسطية دركه الأسفل حين رفض كريونيني، وهو أرسطي مبرز في بادو، النظر عبر مقراب جاليليو لأنه خشي أن يعارض ما يراه ما تقره نظرياته. في القرن السابع عشر، قاد فرنسيس بيكون، جاليليو، وبويل هجوما أكثر فاعلية وشمولية ضد الأرسطية، حيث اتهموها بمقاومة النهج العلمي والملاحظة الأمبيريقية. اما هوبز فقد تذمر من تأثير أرسطو المستمر بقوله «أعتقد أنه يندر وجود ما هو أكثر منافاة للعقل في الفلسفة الطبيعية مما يسمى الآن بميتافيزيقا أرسطو ... أو أكثر جهالة مما هو متضمن في جزء كبير من أعماله في علم الأخلاق» (*Leviathan*, iv,xlvi).

من المفارق أن يقوم جون لوك وفرنسيس بيكون باتهام أرسطو بعوزه الاهتمام بالنهج العلمي والملاحظة الامبيريقية؛ فمهما يكن من أمر، كان أرسطو رائد العلم الامبيريقي في البيولوجيا، كما أنه كتب عن أهمية التأكد من انطباق النظرية على الظاهرات واتساقها مع آراء الخبراء حسنة السمعة. لقد شاهت سمعته في العلم الطبيعي بسبب محاولات ضيقة الأفق قام بها أنصاره في القرن السابع عشر للدفاع عن كل جانب في نظريته الطبيعية. في ذلك السياق، أثار النهج المسرف في التحفظ رفضا متطرفا لمزاعم رئيسية في ميتافيزيقا وابستمولوجيا أرسطو. بعد قرن من الزمان، لاحظ الأسقف بركلي بحكمة « أنه في أزمنة التفكير الحر هذه، هُزت الكثير من الرؤوس الفارغة منكرة أرسطو وأفلاطون، فضلا عن الأناجيل المقدسة. أيضا عوملت أعمال ذينك الفيلسوفين الأقدمين الشهيرين من قبل الكثيرين على قدم المساواة مع أعمال المدرسين المتخلفة والجافة». على هذا النحو، أحدث النقد الناجح للجوانب الأكثر تأملية من ديناميكا أرسطو إلى حدوث تغير جذري في الفلسفة الغربية. هكذا تعينت نقطة البدء في التفكير الفلسفي بعد ديكارت في التجربة الذاتية وتحدي الارتيابية، عوضا عن أن تتعين تلك النقطة في الإنسان بوصفه نوعا متميزا في عالم من الجواهر، الماهخيات، والأنواع الطبيعية بقواها السببية الخاصة بها. الراهن أن الكثير من المفاهيم الأرسطية تعد من وجهة نظر بعد ديكارتية مفاهيم يعوزها الأساس أو الحجصانة الابستمولوجية.

لم يقوض تأثير أرسطو على كل المستويات. في الوقت الذي كانت تعاليمه الميتافيزيقية تحت طائلة هجوم مؤزر، أشار عالم التربية الألماني فيليب ميلانشثون (1497–1560) إلى كتاب «الأخلاق» بوصفه وثيقة واعدة، وجعله مقررا أساسيا في الجامعات الألمانية. في مرحلة لاحقة من الموروث الألماني الفلسفي، كان هيجل وماركس تلميذين متحمسين لأرسطو. الواقع أن ماركس يوصف أحيانا بأنه أرسطي يساري.

في القرن السابع عشر، أحدث كتاب أرسطو «الشعر» (*Poetics*) تأثيرا قويا على كاتبي المسرح الفرنسيين كورنيل وراسين، الذين حاولا كتاب تراجيديات وفق منظور ذلك الكتاب. لقد ذهب كورنيل إلى حد إقرار أن المبادئ الدرامية التي يقول بها أرسطو صالحة «لكل الناس في كل العصور». في علم البيولوجيا القرن التاسع عشر، تأثر دوران تأثيرا معمقا بملاحظات أرسطو ونظرياته البيولوجية إلى حد أنه أقر أنه بينما «كان لينيوس وكوفير إلهين عندي، لم يكونا مقارنة لأرسطو العتيق سوى تلاميذ مدارس». غير أن هذا كان استثناء للمناخ الثقافي الذي رفضت فيه مزاعم أرسطو المركزية حول التفسير العلمي والميتافيزيقا والمنطق. الراهن أن أعمال دارون نفسه بدت تقوض الحاجة إلى نهج أرسطو في التفسير الغائي للظواهر البيولوجية.

شهد القرنان الفائتان تطورات عديدة في الدراسات الأرسطية. لقد رام العلماء في القرن التاسع عشر تثبيت نص جدير بالثقة لكتبه الباقية، وقد توج هذا الجهد بنسخة برلين التي بدأت تصدر عام 1831. نزع المفكرون اللاحقون إلى اعتبار أرسطو مطورا ومعدلا لآرائه عبر أعماله عوضا عن أن يكون مدافعا عن نسق فلسفي مكتمل. آخرون قاموا بتركيز الانتباه، بطريقة يتعاظم قدر إحكامها، على نقاش أرسطو لمشاكل بعينها في كتابيه «الأخلاق» و «الميتافيزيقا»، وفي الآونة الأخيرة تم الاهتمام بأعماله البيولوجية، دون افتراض أنها تشكل في مجموعها نسقا متسقا. في هذا الخصوص، حاول البعض تشكيل تصورات واضحة دقيقة في مذاهب أرسطو، بدلا من الرضا «بأرسطو الأسطورة». لا غرو إذن أن شهدت السنين القليلة الفائتة عناية مدرسية متجددة بشراح عصر النهضة الأرسطية الأول اليونانيين.

ولكن ما وضع الأرسطية في الفلسفة المعاصرة؟ لقد ظل تأثيره في مجالات عديدة قويا وفاعلا. سوف اقتصر على التعليق على مجالين منها:

1 .**فلسفة الفعل، وسيكولوجيا الأخلاق** .تأثر كثير من الفلاسفة المعاصرين مباشرة بنقاشات أرسطو الريادية لعدة قضايا. تتضمن فلسفة الفعل مسائل متنوعة: ما

الذي يعتبر فعلا؟ كيف يتم تفريد الأفعال؟ ما الذي يعد فعلا قصديا أو عقلانيا؟ هل بمقدور الفعل أن يكون قصديا دون أن يكون عقلانيا (*اكراسيا)؟ ثمة أيضا قضايا تتعلق بتفسير الفعل القصدي: هل يتوجب القيام بتفسيره سببيا، أو بطريقة متميزة (التفسير العقلاني)؟ هل يتعين المفسّر في رغاب أو معتقدات، وأيهما يعد تفسيريا أكثر أساسية؟ كيف تتعلق مثل هذه الأحوال السيكولوجية بالأوضاع المادية التحتية؟ لدى أرسطو إجابة متميزة ومثيرة على كل من هذه الأسئلة. لقد قام فلاسفة مختلفون، باختلاف أوستن، أنسكومب، فون رايت، وديفدسون، كانوا أعادوا إثارة تلك المسائل، بتوظيف الكثير من نقاشات أرسطو. بيد أن هذا التحليل المفصل والمؤزر لتلك الإشكاليات جدير بالدراسة بذاته.

اهتمام أرسطو بالمسائل البيولوجية جعله يطور تصورا في طبيعة وهوية العمليات، الأوضاع، الأنشطة، والأفعال يختلف عن البدائل التي تم تصورها في المناظرات المعاصرة. في تحليله للفعل القصدي، يعزو أرسطو دورا مهما للعلة الكافية، لكنه اعتبر هذا متسقا تماما مع التسليم بدور معرفة الفاعل والتفسير الغائي (او العقلاني). في حين تعرض النقاشات المعاصرة هذه البدائل بوصفها مخططات تفسيرية متنافسة، يعرضها أرسطو بوصفها متكاملة. يركز نقاشه للاكراسيا على مسألة كيف يكون الفعل الأكراسي ممكنا وكيف يمكن تفسيره ـ عبر إخفاق العقل أو الخيال، أو عبر رغاب لا تتسق مع تصور المرء لحال الرفاهة. إن نقاشه هذا يقف على قدم المساواة حتى مع أفضل الأعمال المعاصرة. إنه يروم طرح تصور لنطاق واسع من الحالات (يتضمن بعضها فشلا يطرأ على العقل، في حين يشتمل بعض آخر منها على خلل في الدوافع) بطريقة تمكن من تفسير عدد متكثر من ظواهر الخبرة اليومية. غير أنه يروم أيضا تطوير نظرية في الاستدلال العملي والفضيلة تبين إلى أي حد يكون الفعل الاكراسي غير عقلاني وجديرا بالتوبيخ. يستبان مدى التصور الأرسطي ودقته في نقاشه للفضيلة وضبط النفس، الذي حظي باهتمام واسع من قبل فلاسفة معاصرين (من أمثال جون مدويل وفيليب فوت). أحكام مماثلة يمكن إقرارها بخصوص نقاشاته لعلاقة التأثر بين الأوضاع الفسيولوجية والمادية. الواقع أنه معني بالقضايا الخاصة بالرد المادي في تلك المجالات ذاتها التي عني بها الخصوم المعاصرون الراغبون في تنكب *الثنائية (الأفلاطونية أو الديكارتية). لم يقتصر أرسطو على إثارة النقاش الفلسفي، بل ذهب إلى حد تشكيل إطار يمكن لكثير من الأعمال المعاصرة أن تجد فيه موضع وأن تفهم عبره.

2 .**المسائل الميتافيزيقية**. النقاش المعاصر، الذي أثير أساسا من قبل فيلسوفين، سول كريكي وهنري بتنام، يركز الانتباه على المسائل الأرسطية المتعلقة *بالجوهر، *الماهية و *الأنواع الطبيعية. كلاهما يتفق مع الأرسطو في بعض الافتراضات. الألفاظ التي تكون من قبيل «إنسان» أو «ذهب» تحتاز على مغزى لأنها تشير إلى نوع طبيعي مميز أني ما نطقت بشكل متسق. ليس بالمقدور أن تحتفظ بمعانيها حين تطبق على شيء أو نوع مغاير. لقد قبل أرسطو هذا بوصفه نتيجة لتصوره في المعنى الذي يقر أن «الأفكار» (التي ترتبط بها تلك الألفاظ عرفيا) «مرتبطة» بأشياء أو أنواع في العالم. ولكن ما الذي يجعل تلك الأنواع والأشياء الأنواع أو الأشياء نفسها أنى ما يتم تحديدها؟ هنا يطور أرسطو نظريته الميتافيزيقية في الجوهر والماهية كي يجيب عن هذا السؤال ويؤمّن ويضفي المشروعية على تصوره في الأسماء. يركز الكتاب المعاصرون الانتباه على المعطيات اللغوية والدلالية التي يؤسس عليها أرسطو تصوره، لكن قليلا منهم (بل لعله لا أحد فيهم) يحاول عرض مثل هذا الأساس الميتافيزيقي المنظومي لمزاعمهم الدلالية. في هذا الجانب، لا يقل مشروع أرسطو تفصيلا ولا تطورا عن المشاريع المتوفرة في الوقت الراهن. على أقل تقدير، فإنه يشير إلى الشاكلة التي يمكن أن تكون عليها نظرية منتظمة في الماهية.

يبدو أن أرسطو قد طرح مزاعمه الميتافيزيقية دون أن يضيق بالشكوك المرتابة من النوع الذي قوض المرحلة العظيمة الأولى من الأرسطية (في أثينا القرن الثالث قبل الميلاد) والمرحلة الثالثة في غرب أوربا القرن السابع عشر. ربما تمكن من تطوير نظريته الميتافيزيقية بالطريقة التي طورها لأنه لم يكن معنياً كثيراً *بالارتيابية. ومهما يكن من أمر، قد لا يبدو هذا، من منظور معاصر، هو الخطأ الأساسي، رغم أنه اعتبر كذلك في وقت من الأوقات. لم ينزعج أرسطو من الارتيابية الشاملة لأنه توجب عليه (وفق زعمه) أن يكون على اتصال معرفي بالعالم حتى يتسنى لألفاظنا الأساسية (مثل «إنسان» و«ذهب») أن تحتاز على معنى. يتوجب على كلماتنا أن «ترتبط» بالأشياء والأنواع الموجودة في العالم، وإلا ما كان لها أن تعبر عن الأفكار التي تعبر عنها، وما كان لها أن تشكل معنى لدينا. من المنظور الأرسطي، تبدو الارتيابية الشاملة نوعاً من التحايل: إنها تفترض أننا نفهم الألفاظ وفق معان ما كان لها أن تحتازها لو لم نكن على اتصال معرفي موثوق بالعالم،

ثم تشرع في إثارة شكوك ارتيابية حول جدارة ذلك الاتصال المعرفي بالثقة. إن هذا الملمح ضد ـ الشكوكي في تفكير أرسطو هو ما صرف عنه مفكري عصر مبكر، حين طفق الفلاسفة يثيرون شكوكاً ارتيابية دون عناية كافية بالسؤال عن الكيفية التي يتسنى وفقها لأفكارنا أن تحتاز على المحتوى الذي تحتاز. بيد أن الملمح، صحبة اهتمام الفلسفة الأرسطية المستمر بقضايا ميتافيزيقية، هو ما جعلها مهمة إلى حد كبير إلى يومنا هذا. في تلك المجالات، يبدو أن تأثير أرسطو على الفسلفة المعاصرة أقوى وأقل ضرراً من تأثيرها منذ الثورة ضد الأرسطية التي قامت في القرن السابع عشر.

د.سي.

D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London, 1984).

G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge, 1968).

R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983).

J.L. Stocks, *Aristotelianism* (Boston, 1925).

*** ارندت، حنا (1906–1975).** مؤسسة نظرية شاملة في السياسة، حللت أبرز وقائع عصرها التاريخية. كانت تلميذة لياسبرز وهيدجر وهي من أوائل الذين طبقوا النهج الفينومينولوجي على علم السياسة. رفضت الموروث السياسي الغربي من أفلاطون إلى ماركس، وجادلت في كتابها *The Human condition* (1958) بأن أوج الإنجاز البشري لا يتعين في الفكر بل في الحياة النشطة. تنقسم الحياة النشطة إلى الجهد (الحياة المكرورة وإن ظلت مؤزرة)، العمل (إبداع أشياء وعالم إنساني)، والفعل بمعناه الخاص (نشاط جديد، خصوصاً النشاط السياسي، يشتمل على مشاريع مشتركة). تحليلها لمحكمة اشتمان (1963) يطرح فكرة «جزاء *الشر» ـ لقد انجرف اشتمان مع تيار الأحداث ورفض التفكير بطريقة نقدية في أفعاله. يحلل عملها الذي لم تكمله *Life of the Mind* التفكير، الإرادة، والحكم بوصفها اشتراطات للمسؤولية الأخلاقية.

سي.سي.

Lead Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt* (Toronto, 1989).

*** اروين، ترنس هـ (1947–).** فيلسوف كلاسيكي بارز في جامعة كورنل، كتب عن أفكار أفلاطون الأخلاقية (*Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977)، ومبادئ أرسطو الميتافيزيقية والابستمولوجية (*Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988). تتميز أعماله بريبة فلسفية جلية. لم تكن مهمته مدرسية فحسب، بل رام فهم وتقويم المبادئ التي يفحصها بوصفها أفكاراً مهمة حية. أنجز معظم أعماله الناضجة في أمريكا، حيث أسهم مع عدد فلاسفة أمريكا الشمالية الكلاسيكيين في تبيان قدرات موروث أفلاطون وأرسطو الفكري المستمرة.

ن.جي.هـ.د.

*** اريجاريه، لوس (1932–).** فيلسوف وعالم لسانيات نسوية تقوم الآن بممارسة التحليل النفسي. ركزت أعمالها المبكرة على علم نفس اللغة، حيث حللت صيغا كلامية خاصة بخرف الشيخوخة والفصام. درست مع لاكان لكنها طردت من مدرسة فنسن لمعارضتها آراءه في جنسية النساء. *Speculum of the Other Women* (1974) قراءة نقدية شاملة لتاريخ الفلسفة الغربية بوصفها «الخطاب الأساسي»، وهو يفضح إقصاء أو اضطهاد الأنثوي والأمومي والمحاباة غير المبررة شطر الذكورية، وقد كتبت بأسلوبها المراوغ الذي تتميز به. تحاول كثير من نصوصها تشكيل صياغة للذاتية الأنثوية («التحدث كامرأة») في ضوء الإقصاء سالف الذكر، موظفة موضعة رمزية واستراتيجية للمرأة بوصفها *الآخر (مثال (1979) *This Sex Which is not One*). بعض أعمالها المتأخرة سياسة بطريقة أكثر صراحة، وبعض منها شعرية على نحو أكثر غنائية.

أي.سي.أي.

*النسوية.

Margaret Whitfor, *Philosophy in the Feminine* (London, 1991).

*** أرو، كينث جوزيف (1921–).** الحائز على جائزة نوبل عام 1972، وهو الآن أستاذ علم الاقتصاد في جامعة ستانفورد. أيضاً فإنه منظر قيادي في التخير الاجتماعي. في كتابه *Social Choice and Individual Values* (1951)، درس تحديد الخيار الاجتماعي على المستوى الجمعي في الحالات التي يكون هذا الخيار دالة لتفضيلات أعضاء الجامعة المعنية. في هذه الدراسة أثبت مبرهنة الاستحالة الشاملة التي تفضي إلى *مفارقة أرو. على افتراض وجود أن تستوفي الدالة المناسبة عدداً صغيراً من الشروط البدهية، أثبت أرو أنه ليست هناك دالة متسقة تربط بين التفضيلات الفردية والخيار الجمعي. صحبة ديبرو، كان له أيضاً إسهام أساسي في

نظرية التوازن العامة. (في اقتصاد التوازن التنافسي، مقاصة متزامنة: ثمة تعادل بين العرض والطلب في كل الأسواق).

ت.ب.

C.C von Weizsacker, 'Kenneth Arrow's Contributions to Economics', *Scandinavian Journal of Economics* (1972).

* **ارو، مفارقة.** مفارقة في نظرية التخير الاجتماعي. لماذا لا نشكل دالة ترتب بدائل المجتمع وفق تفضيلات أفراده؟ يتوجب على مثل هذه المفارقة أن تستوفي شروطاً بعينها كي ما تكون ملائمة ـ شروطاً من قبيل: (1) يمكن الحصول على ترتيب من أية فئة ممكنة منطقياً من تفضيلات الأفراد، (2) إذا فضل كل فرد س معطاة على ص، فإنه يتعين وضع س في رتبة أعلى من ص، (3) ليس في وسع أي فرد أن يملي الترتيب الاجتماعي ـ أي أنه ليس ثمة فرد يحتم تفضيله س على ص وضع س في رتبة أعلى من ص، و(4) يرتهن ترتيب س و ص بتفضيلات المرء بخصوص س و ص وحدهما. لقد أثبت *أرو أنه ليست هناك دالة تستوفي كل هذه الشروط.

ت.ب.

*الانتخاب، مفارقة.

K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New Haven, Conn., 1951).

* **اريجينا، جون سكوتس (نحو 810–نحو 877).** من إيرلندا، عاش سنوات في فرنسا حيث عمل في محكمة تشارلز البولد. ترجم عدداً من الأعمال من اليونانية إلى اللاتينية، من ضمنها الأعمال المنحولة إلى ديونيسوس، كما كانت رسائل تخصه، خصوصاً *On the Division of Nature*، أول نسق عظيم في العصور الوسطى، حيث تأثر بأفلاطونية ديونيسوس المنحولة، وقد عرض بوصفه نسقاً في الفكر المسيحي، وإن كان هناك جدل حول ما إذا كان خلواً من نزعة *وحدة الوجود المسيحية. يصنف الطبيعة إلى أربعة أصناف: الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، والطبيعة الخالقة والمخلوقة، الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، والطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة. على اعتبار أن الله ينتمي إلى النوع الأول، يبدو أنه يقر وحده الوجود، لكن التمييز الذي يعقده بين الخالق غير المخلوق وما عداه يكفي لإقناع بعض الشرائح بأنه قد وجد طريقته الخاصة في تطوير مذهب لا ينأى كثيراً عن العقيدة المسيحية.

أي.برو.

John J. O'Mreara, *Eriugena* (Oxford, 1988).

* **المؤازرة.** وفق رؤية ويل، تحدث المؤازرة حين يكتشف اكتشافا منفصلا تفسيران استقرائيان لنوعين مختلفين أو أكثر من الظواهر، شريطة أن يخلص العلماء إلى العلة الأساسية ذاتها. مثال ذلك، فسرت الجاذبية الكونية اضطرابات الكواكب قدر ما فسرت مبادرة الاعتدالين. مثل هذه الاكتشافات إنما يعزز بعضها بعضاً بشكل يتناسب مع عدد التفسيرات التي يتم الربط بينها على هذا النحو، تماماً كما يحدث مع الشهادات المستقلة على الواقعة نفسها في المحكمة القانونية.

ل.جي.سي.

*الاستقراء.

W. Whewell, *The Philosophy of Inductive Science* (London, 1847), ii. 65-8.

* **المؤازرية، النزعة.** مذهب مناهض للمذهب الكلياني في اختبار النظرية صمم لتبيان كيف أن *الدليل يمكن أن يشهد على فرض مفرد أو ضده عوضاً عن النظرية التي ينتمي إليها بأسرها. تعتبر هذه النزعة التدليل على الفرض هـ، من قبل الشاهد د، مرتهناً بما إذا كان بالمقدور اشتقاق هـ استنباطياً أو احتمالياً من د صحبة فروض أخرى («تشد من أزر») النظرية التي ينتمي إليها هـ خلافاً لمذهب *الفرض ـ الاستنباطية، يلزم عن النزعة المؤازرية أن الشاهد الذي يدعم أي فرض يقوم بالقدر نفسه بدعم وصل متسق يتكون من ذلك الفرض وأية قضايا غير متعلقة نرغب في دعمها.

جي.ب.ب.

Clark Glymour, *Theory and Evidence (Princeton*, JN, 1980).

* **ازيترك** (esoteric) «داخلي». كلمة استحدثت في القرن الثاني ق.م. للإشارة إلى أعمال أرسطو الأكثر صعوبة، في مقابل أعماله الـ«أكزوترك» exoteric* سهلة الفهم. الطلاب المتقدمون هم المستهدفون من الأعمال الخفية. لقد أثار هذا الغموض قصة مفادها أنهم أخفوا تعاليم أرسطو الحقيقية، التي كانت أسراراً يُضن بها على غير أتباعه. في فترة لاحقة أصبحت الكلمة تستخدم بمعنى «سري»، كما حدث حين استخدمت في وصل تعاليم حلقة فيثاغوراس الباطنية.

ر.جي.هـ.

*الفيثاغورية.

I. During, *Aristitle in the Ancient Biographical Tradition* (Goteborg, 1957), 426-43.

* **الأسبانية، الفلسفة**. السنة الممثلة لأسبانيا هي 1429؛ عام الوحدة السياسية التامة وعام اكتشاف أمريكا، الذي أعطى أسبانيا إمبراطورية دنيوية لا «تغرب عنها الشمس». أيضاً شهد ذلك العالم ازدهاراً استثنائياً للثقافة الأسبانية، استمر طيلة القرن السادس عشر، الذي عرف بالقرن الذهبي للثقافة الإسبانية. لم تكن الفلسفة غريبة عن هذا الازدهار وثمة أسباب مقنعة تبرر ذلك، أساساً موروث التسامح الفكري وتبادل الأفكار الفلسفية ضمن أشياع ثلاثة أديان تميز الفترة الوسيطة. لقد سهل هذا من وصول الثقافة اليونانية الشرقية (عبر الثقافة العربية)، كما أنتج مفكرين لافتين من أمثال ابن رشد، ابن ميمون، لول، فضلاً عن آخرين كثيرين.

هكذا نقر أن معظم الحركات الفلسفية ممثلة في أسبانيا القرن السادس عشر. لقد حصلت *المدرسية على دفعة متجددة في جامعة سالمنكا، حيث طور فيتوريا، سيوريز، وسوتو ميتافيزيقا منفصلة عن اللاهوت، وطرحوا حلولاً جديدة لمشكلة الإرادة الحرة، كما اقترحوا تعاليم قيّمة في المنطق. غير أن أهم إسهام قاموا به قد يتعين في برهانهم على حق الناس، الذي أصبح لاحقاً القانون الدولي الراهن. لقد جادل فيتوريا وسيوريز، بعد أن واجها إشكاليات الشرعية التي أثارتها هزيمة المناطق المكتشفة واستعمارها حديثاً، ضد شرعية الحرب بغية فرض الإيمان، وزعما أن لدى سكان أمريكا الأصليين، بوصفهم بشراً، حقوقاً في الملكية والحكم الذاتي.

أيضاً مثلت *الإنسية و*الأفلاطونية المحدثة تمثيلا جيدا. لقد دافع نصير الإنسية جي.ل. فيفز (1492-1540)، وهو صديق حميم لإيراموس، عن أهمية الذاتية الإنسانية بوصفها أساساً للكرامة البشرية والحياة الدينية. فضلاً عن ذلك، إبان سني الاضطراب، دافع عن السلام والوئام. الراهن أن الأفلاطونية المحدثة الأسبانية تجد تعبيراً كاملاً عنها في كتاب ليون هيبرو *Dialogues on Love* وقد بلغت أوجها في أفكار المتصوفة الأسبان العظام تيريزا دي جيسوس (1515-82) وجوان دي لاكروز (1542-91)، اللذين أكدا أساساً على المحبة سبيلاً للمعرفة الحميمة بالله.

وأخيراً، ثمة جماعة قبل عقلانية من الفلاسفة الفيزيائيين. لقد اقترح ف. سنشيز (1550-1622) فكرة أنه «لا شيء معروف»، حيث شكك في السلطة والموروث بوصفهما أسساً للمعرفة، وتبنى مبدأ «الشك المنهجي» سبيلاً صحيحاً في البحث، ما أثر كثيراً في ديكارت.

غير أن عام 1492 كان أيضاً عام طرد اليهود: العلامة المبكرة على الالتزام الأسباني الرسمي بتعاليم النزعة التطهرية والعقيدة الكاثوليكية. لقد تتوج هذا التيار في الحركة ضد الإصلاحية، مع بروز حملات التفتيش القوية سيئة السمعة وقمع التقدم الفكري. بحلول القرن السابع عشر منعت الدراسة في الخارج وغدا النفوذ مقتصراً على أوغسطين والأكويني.

بعد ثلاثة قرون، في نهاية القرن التاسع عشر، حدث ازدهار جديد في الثقافة الإسبانية، العهد الفضي، الذي توقف بشكل درامي بسبب الحرب الأهلية (1936-9). في الفلسفة، برزت شخصيتان لافتتان، يونامون وأروتيجا جاسيت، صحبة جماعة مهمة من البحاث المرموقين. تعينت المواضيع المهيمنة في هذه الفترة، التي تأثرت كثيراً بالفلسفة الألمانية، في طرح أسئلة عن حدود العقل والموقف البشري الوجودي، فضلاً عن طرح صيغ متنوعة من *اللاعقلانية.

أدت هزيمة الديمقراطية في إسبانيا إلى نفي معظم المثقفين ـ الكتاب، العلماء، وأساتذة الجامعة. في الفلسفة ربما يكون فيراتر موراً الشخصية الأهم. مرة أخرى، أصبح أوغسطين والأكويني الفيلسوفين الرسميين في أسبانيا.

في السنوات الأخيرة، أحيي النشاط الفلسفي بسبب المناخ السياسي والحرية الفكرية. وبسبب عوز الموروث المتصل، ثمة تنوع في الاهتمامات، وهي تجمع أحياناً بين مواريث مختلفة. الحقول الأكثر واعدية هي تاريخ الفلسفة، القديمة خصوصاً، والفلسفة الأخلاقية.

أي.جوم.

J.L. Abellan, *Historia critica del pensamiento espanol* (Madrid, 1979-90).

M. Menendez, *Historia critica de los heterdoxos expanoles* (Madrid, 1978).

* **الأساسي، الفعل**. فكرة طرحت في فلسفة الفعل. قد يقوم المرء بفعل عبر قيامه بفعل آخر، كأن يصوت برفع يده. رفع اليد هنا فعل أكثر أساسية (أو أكثر أولية) من التصويت. الفعل الذي ليس ثمة فعل أكثر أساسية منه (أي الفعل الذي لا يتم عبر القيام بفعل آخر) هو الفعل الأساسي. ثمة تنويعات لهذه الفكرة، طرحت أحياناً تنكباً لمواجهة المذهب لأية متراجعات، وأحياناً لإلقاء الضوء على أنواع مختلفة من العلاقات القائمة بين الأفعال التي تقوم بها الكائنات الفاعلة.

إذا كانت الأفعال فردية (وقائع من قبيل رفع جون يده في الوقت ت)، وكان بالمقدور تفريدها بطريقة

محكمة، لن ينطبق التعبيران «أكثر أساسية من» و«أساسي» على الأفعال نفسها، بل على الأشياء التي تنجز حين تكون هناك أفعال، أشياء من قبيل رفع اليد أو التصويت (التي تسمى أحياناً أفعالاً).

جي.هورن.

*الفعل.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), chs. 5,6.

*** الأساسية، الإقرارات** .الإقرار س إقرار أساسي إذا وفقط إذا كانت قيم صدق س تحدد على الأقل قيم صدق إقرار آخر ص، وليس هناك إقرار ل تحدد قيم صدق س.

في الحالة النمطية، وليس دائماً، إذا كانت س إقراراً أساسياً فإن قيم صدق س ترتهن بالحصول أو عدم الحصول على *وضع امبيريقي. *الامبيريقية بوصفها مذهباً في المعنى تستلزم وجود إقرارات أساسية، لكن العكس غير صحيح.

إقرارات نيورات *البروتوكولية *(Protokollsatze)*، وإقرارات فتجنشتين الأولية *(elementarsatze)*، فضلاً عن إقرارات رسل الذرية، إقرارات أساسية، لكننا ندين بالمصطلح «إقرارات أساسية» لأير.

س.ب.

A.J. Ayer, *Philosophical Essays* (London, 1959).

*** اسبينوزا، باروخ (أو بنديكتوس)** (1632–77).
فيلسوف هولندي يهودي، ينحدر من أسرة برتغالية مارونية يهودية (أرغمت على اعتناق المسيحية لكنها تمسكت سراً باليهودية). هاجر أبوه إلى امستردام لتجنب الاضطهاد، حيث أدار مشروعاً تجارياً ناجحاً. ماتت أمه حين بلغ السادسة، وتوفي أبوه حين بلغ الثانية والعشرين. غير أن أزمة طرأت حين أحجم عن إنكار الآراء الهرطوقية التي سمعت تتردد على لسانه، وبعد محاولة فاشلة لشراء صمته، طرد من الطائفة اليهودية. ثمة اختلاف حول الأسباب التي استدعت القيام بمثل هذا الإجراء الصارم، فثمة من يرى أن الوضع الديني الخاص بالمارونيين قد شجع على الريبة و«الانحلال» في الممارسة اليهودية وأن الربيين قد شعروا أنه يتوجب عليهم تكريس الوحدة الدينية في طائفتهم (كما كانت هناك «محرمات» مشابهة لأخرى)، في حين يؤكد آخرون الحاجة إلى إقناع آباء المدينة بأن الطائفة اليهودية ملتزمة بالإيمانية الأساسية التي تعتنقها المسيحية. بعد مرور عدد قليل من السنوات على الحظر (الذي أثر على أعمال الأسرة)، غادر اسبينوزا أمستردام وعاش سنوات في رزنبرج، قرب ليدن، حيث سكن مع زميل له في الجامعة كان قد ارتبط به. بعد أربع سنوات انتقل إلى فوربرج ثم إلى لاهاي، حيث عاش في منزل متواضع (المنزلان اللذان سكنهما في رزنبرج ولاهاي يضمان الآن مكتبة ومكاتب جمعية اسبينوزا الهولندية، *Verening het Spinozahuis*). مهر في صناعة طحن العدسات البصرية وكان يحصل على جزء من دخله من هذه الصناعة، رغم أنه قبل أيضاً معونة مالية صغيرة من أتباعه. بظهور كتابه *Tractatus Theologico*-Politicus عام 1670، شاهت سمعته. من ضمن أصدقائه الذين تبادلوا الرسائل معه بشكل متكرر نذكر هنري أولدبرج، سكرتير الجمعية الملكية في لندن. ربما أمل أولدبرج ومسيحيون آخرون أن يقوم اسبينوزا بهداية الجماهير اليهودية إلى المسيحية، فهذا ما جعلهم إيمانهم بالعصر الألفي السعيد يتوقعون. غير أن اسبينوزا كان يتصور عيسى بوصفه في أفضل الأحوال آخر الأنبياء اليهود العظام.

لم ينشر في حياته سوى كتابين: *The Principles of Descartes' Philosophy* الذي كان كتبه لفتى كان يدرسّه، وقد صدر عهام 1663، و *Tractatus Theologico-* Politicus الذي نشر دون اسم في أمستردام، ولأسباب وجيهة ظهر تحت عنوان وغلاف مزيفين. غير أن سمعة الكتاب ما لبثت أن شاهت، وما أن عرف مؤلفه حتى تعرض للعن بسببه.

جزء منه كان دراسة إنجلية وآخر أطروحة سياسية. غايته الأساسية النصح بالحرية التامة في الفكر والممارسة الدينية، التي تتعرض للامتثال السلوكي لقوانين الأرض. ولكونه عملياً أول تقص للنصوص الدينية المقدسة (أساساً أسفار العهد القديم) بوصفها وثائق تاريخية، كونه يعكس القيود الفكرية في عصره، والسلطة المثيرة للمشاكل، فقد فتح المجال لما يسمى بالنقد الأعلى. المهم عنده هو رسالة الإنجيل الأخلاقية. العلم والميتافيزيقا المتضمنان فيه مجرد إضافات تخيلية لتعليم الأخلاق للجموع. رغم أنه بطريقة ليست فضولية يماهي الله بالطبيعة، أحد الآراء التي أدت إلى طرده (إبان قيامه بكتابة كتابه في الأخلاق *Ethics*)، فإنه يكتب بطريقة أكثر تقليدية حتى حين ينكر الحاجة فوق الطبيعية لما أخبر عنه من معجزات. ثمة جدل كبير حول ما إذا كان هذا يبين أن من يقرأ كتابه في الأخلاق بطريقة دنيوية متطرفة يسيء فهمه، أو ما إذا كان اسبينوزا لم يكن يستهدف الجموع من عرضه، بل المثقفين الدينيين التقليديين في عهده، حيث أراد أن يروج بينهم مثله

الليبرالية المتسامحة. لقد أراد من دراسة الإنجيل تبيان أنه لا شيء فيه يحرم التسامح ضمن اليهودية أو المسيحية أو بينهما، كما أراد توضيح حقائق سياسية بعينها عبر التفكير في التاريخ اليهودي، مثال العلاقات المرغوب فيها بين الكنيسة والدولة. تدين نظريته السياسية بالكثير لهوبز، حيث وظفت على نحو مشابه فكرة «العقد الاجتماعي»، وإن تعلمت منها درساً أكثر ليبرالية وديمقراطية. كان ملتزماً شخصياً بالسياسات الجمهورية التي قال بها الأخوان دي وت في امستردام، وقد استاء لمقتلهما، وعارض الدعاوى الملكية في المجلس البرتغالي.

بعيد موته نشر أحد أصدقائه *Opera Postuma*، وقد اشتمل على كتاب *Ethics*، أحد أبرز وأهم أعمال الفلسفة الغربية، و *Tractatus Theologico-Politicus* الذي لم يكتمل، وبعض الأعمال الأقل شأناً، فضلاً عن بعض المراسلات المهمة. كانت سمعته قد ساءت إلى حد أن أصدقاءه ظلوا يمهرون أعماله باسم B.D.S (عقب ذلك طبع عملان آخران).

تعرضت أعماله لقدر كبير من التأويلات المتنوعة لم يعهده غيره من الفلاسفة. قد لا يبين هذا سوى تشابه نسقه الكوني مع الكون الذي يعكسه. ثمة تفسير أقل إثارة للجدل مفاده أنه وفقاً لنقطة بدء القارئ، قد يكون نسقه دعوة للتخلي عن المعتقد والممارسة اليهودية، أو بعثاً لمفهوم الله الذي بدا أنه يحتضر. في القرن السابع عشر والثامن عشر ساد اعتباره ملحداً متخفياً على نحو استثنائي، وفي القرن التاسع عشر اعتبر مبشراً *بالمثالية المطلقة. بعض مفكري القرن العشرين يعتبرونه بطريقة تفكير أحادية الأبعاد مبشراً *بعلم تأويل معرفي للعقل، في حين كاد آخرون يعتبرونه ذرياً منطقياً، فيما احتفى آخرون بمذهب وحدة الوجود كونه يطرح أساساً «علم بيئة معمق». من ضمن المفكرين الذين تأثروا به نذكر جوتهن لسنج، هين، نيتشه، جورج إليوت، أينشتين، فرويد، برتراند رسل، وجورج سانتيانا، في حين اعتبر هيجل فلسفة اسبينوزا مرحلة ديالكتيكية مهمة على نحو خاص في تشكيل فكرته المطلقة. تاريخياً تأثر اسبينوزا كثيراً بديكارت، رغم أن مفاد فكره مختلف عند مختلف المفكرين اليهود بدرجة متنوعة.

عمله العظيم *Ethics* إنما يعرض في شكل نسق استنباطي على طريقة إقليدس. تستهل كل أجزائه الخمسة: ("Concerning God", "On the Nature and Origin of the Mind", "Concerning the Origin and Nature of the Emotions, "Of Human Bondage, or the Strength of the Emotions", "Of the Power of the Intellect, or of Human Freedom") بطائفة من التعاريف والبدهيات تتبعها سلسلة من المبرهنات يتم إثباتها وفق ما يسبقها، فضلاً عن ملاحظات مفيدة في الملاحق و Scholia.

في الجزء الأول يثبت أسبينوزا (بمعنى أنه أراد أن يثبت) أنه لا وجود إلا لجوهر واحد (بمعنى شيء مفرد على نحو حقيقي وبقابلية للفهم لا تركن إلى أشياء أخرى)، وهذا يناظر في آن المعاني التقليدية «لله» (مثال أن وجوده لازم عن ماهيته) و«الطبيعة» (التي تحكمها القوانين الطبيعية). إن أسبينوزا يستنبط هذا الزعم عبر تحليل مفهوم الجوهر الفرد تحليلاً متطرفاً يستخدم برهاناً مركباً يقر على وجه التقريب ما يلي:

1. بداية يجب أن نلحظ بعض تعاريفه الاستهلالية. «أفهم من *الجوهر ما يتقوم بذاته، ويدرك عبر ذاته، بمعنى أن مفهومه لا يتطلب مفهوم أي شيء آخر يتوجب أن يتشكل منه»؛ وأفهم «*بالصفة ما يدركه الفكر في الجوهر بوصفه مشكلاً لماهيته»؛ وأفهم من «*الحال آثار الجوهر أو ما هو في شيء آخر يفهم عبره». «أما الله فكائن لا متناه على نحو مطلق، أي جوهر يتشكل من أحوال لا متناهية يعبر كل منها عن ماهية سرمدية لا متناهية».

2. بعد نقلات مبدئية بعينها يثبت أسبينوزا القضية 5: «يستحيل أن يوجد في الكون أكثر من جوهر من ذات الطبيعة أو الصفة»؛ وذلك باعتبار ما يمكن أن يميز بين جوهرين. يستحيل أن يتعين ذلك المميز في تأثيرهما أو أحوالهما، إذ محتم أن يختلفا حتى تختلف تأثيراتهما (تماماً كما أننا لا نستطيع تمييز رجلين بحقيقة أن أحدهما غاضب والآخر ليس بغاضب، لأن هذا الإمكان يرتهن بكونهما رجلين مختلفين - قارن هذا ببعض البراهين المعاصرة فيما يتعلق بالفرديات المجردة). على ذلك، وفق البديل الوحيد، أنهما متمايزان بطبيعتهما أو صفاتهما، ما كان لهما أن يكونا حالات عينية لما أنكر. لماذا لم يعتبر اسبينوزا إمكان الاعتراض الواضح بداهة (الذي لاحظه ليبنتز)؛ إمكان أن يشتركا في صفة مفردة فحسب من صفاتهما؟ هذا أمر مثار جدل وثمة حل يقترح أنه بحسبان أن الصفة مجرد طريقة في إدراك ماهية الجوهر أو طبيعته، فإن أية صفة مشتركة تستلزم ماهية مشتركة تستلزم الطائفة نفسها من الصفات بوصفها سبيلاً في إدراكها.

3. تقر القضية الحاسمة التالية (الجزء 1، القضية 11) ضرورة وجود الله كما سبق تعريفه (أو تعريفه

بوصفه شيئا لا بوصفها مذكرا) ـ قولنا تعريفه بوصفه مؤنثا يتضمن مفارقة تاريخية). برهان اسبينوزا «الأنطولوجي على هذا مشتق على نحو فجائي من القضية 7، التي تقر أن الوجود يتعلق بطبيعة الجوهر (وبذا محتم أن يتعلق بالجوهر الإلهي)، المشتقة بدورها من استحالة إنتاج جوهر لآخر، التي أثبتت في قضايا سابقة (كون هذا الإنتاج السببي يشترط وحدة طبيعية مستحيلة لاستحالة اشتراك جوهرين في الطبيعة).

قد نعتقد أن هذا إنما يبين أنه إذا وجد جوهر أصلاً، فإنه محتم أن يوجد بسبب طبيعته الخاصة، دون أن يخبرنا أي الجواهر يوجد، إن كان ثمة جواهر. غير أن مفاد الفكرة المؤسسة فيما يبدو أن أي جوهر يمكن أن يدرك على نحو متسق (بماهية قابلة للتحق) محتم أن يوجد، لأنه يستحيل اشتقاق مفهومه من أي شيء باستثناء وجوده نفسه. في حالة الشيء الذي لا يمكن وجوده إلا كتعديل لشيء آخر، الأمر مختلف، لإنه لا يمكن اشتقاق مفهومه من مفهوم ذلك الذي هو تعديل ممكن له. هكذا (وهذه أمثلتي) قد يشتق مفهوم شجاعة هوارتيو في موقف افتراضي ما من مفهوم مناسب لهوارتيو نفسه، ومفهوم وحيد القرن الخرافي من مفهوم المكان الكلي الذي قد يوجد فيه. ولكن في حالة الجوهر الذي يمكن إدراكه على نحو متسق، مثل الله، لا سبيل لمثل هذا الاشتقاق، كما أن قابليته للإدراك على نحو متسق محتم أن تشتق من وجوده الواقعي. (يزعم ليبنتز أنه يتوجب على البرهان الأنطولوجي أن يثبت أولاً إمكان قابلية الله للإدراك على نحو متسق. الراهن أن أسبينوزا في سياق أول إثباتين إضافيين يحاول تبيان ذلك).

4. باعتبار وجود جوهر كامل يحتاز على كل الصفات، وبحسبان اشتمال وجود أكثر من جوهر يحتاز على الصفات نفسها، يلزم أن هذا الجوهر الكامل هو الجوهر الوحيد، إذ لا صفات تبقى لأي جوهر آخر. هكذا يقر (الجزء 1، القضية 14) «ليس هناك جوهر يمكن أن يوجد أو يدرك باستثناء الله».

يجب أن نواصل العرض بطريقة أقل تفصيلية، كل الأشياء المتناهية العادية أحوال لهذا الجوهر، بمعنى أن علاقتها به كعلاقة الانفعالات بالشخص أو الحركات بالمتحرك. هكذا يكمن وجود الشخص في كون الجوهر في وضع بعينه، تماماً كما أن وجود غضبي إنما يكمن في كوني في وضع بعينه (هذه القراءة لاسبينوزا مثار جدل). الراهن أن غضبي حال (أو «أثر» على حد تعبير اسبينوزا) لحال.

يقاوم بعض الشراح فكرة تقليدية مفادها أن إله اسبينوزا ليس سوى الطبيعة، حيث يرون أنه الجوهر الذي تكمن فيه كل ظواهر. ولكن رغم أنه يتوجب علينا تمييز جوهر ـ وصفات ـ الله عن أحواله، فإن هذا يظل يسمح بأن تكون كل الظواهر الطبيعية أوضاعاً له، تماماً كما أن أمزجتي أوضاع لي. على ذلك، لا ريب أن الله عنده ليس مجرد الكون المادي (رغم أن إقراره أن الله مادي أحد مزاعمه المتطرفة). ذلك أنه يعبر عن ماهية الله عبر عدد لا متناه من الصفات، الامتداد المادي أحدها. هكذا يكون العالم المادي جسد الله، في جانبه المادي، وليس الله كله. لقد اتفق أن البشر لا يعرفون سوى صفة أخرى من هذه الصفات، ألا وهي الفكر. الله أو الكون إذن شيء مادي لا متناه وشيء مفكر لا متناه في آن (فضلاً عن كونه عدداً لا متناهياً من الأشياء الأخرى التي نجهل طبيعتها).

يستنفد الجوهر الأحد كل ما يوجد من أشياء. ولكن ماذا عن ماهية وصفات هذا الجوهر وماهيات أحواله؟ من منحى آخر، يبدو أنها أنواع إضافية من الكينونات. لكنها ليست كذلك.

أ. ماهية الشيء المتناهي (أي الحال المتناهية) هو الشيء نفسه فحسب (أو بالأحرى ذلك اللب فيه الذي محتم أن يبقى ما بقي الشيء) بوصفه إمكاناً يشكل تحققه بوصفه موجودا أو يجعل عدم تحققه مجرد شيء ممكن الوجود (وفق الخصائص العامة للكون على أقل تقدير). وعلى نحو مشابه. فإن ماهية الجوهر الفرد شيء في الجوهر نفسه، لب الكون الذي محتم أن يبقى ببقاء أي شيء والذي تكون كل الأشياء المتناهية أوضاعاً متغيرة فيه. غير أنه لا ريب في احتيازه أو سبق احتيازه على مجرد إمكان، وهو ماهية متحققة ضرورة. إن كون الشيء ممكناً دون وجوده حقيقة محتمة عن شيء يوجد بالفعل. عدم وجود وحيد القرن هو حقيقة أنه لا مكان له في الكون، ولكن لا شيء لا مكان له في الطبيعة، أي في الجوهر الفرد. ثمة إثبات ضمني هنا على وجود الله.

ب. ركز كثير من النقاش على كيفية تصور اسبينوزا لعلاقة ماهية الجوهر الفرد بصفاته. التأويل «الذاتي» يعتبرها مظاهر ذاتية لعقل ماهية نيومانية [تتعلق بالشيء ذاته] نهائية مجهولة. غير أن معظم الشراح المعاصرين يفضلون التأويل الموضوعي الذي يقر أنها مكونات حقيقية للماهية عوضاً عن أن تكون نقاباً تتستر خلفه. ثمة صعوبات تواجه التصورين، بوصف كل منهما تأويلاً وفلسفة. إنني أتخذ موقفاً وسطاً يرى أن كل

حال أحد سبل متنوعة لإدراك الماهية بطريقة صحيحة. (من ضمن مبررات هذا، المبرر الذي رأينا أنه يطرحه للجزء 1، القضية 5). هكذا يمكن للكون أن يعتبر حقيقة نسقاً مادياً (صفة الامتداد) أو نسقاً ذهنياً، أي نسقاً من الأفكار (خاصية الفكر)، في حين أن هناك من حيث المبدأ سبلاً ممكنة لاعتباره (خصائص مجهولة) تتجاوز القدرة البشرية. باختصار، لا ماهية الجوهر ولا خصائصه تعد أشياء تنضاف إلى الجوهر نفسه.

بوصفه نسقاً من الفكر، الله أو الطبيعة هو فكرته عن نفسه بحسب أنه نسق مادي، وكل شيء مادي، بوصفه حالاً للجوهر الفرد، شيء مادي وفكرة هذا الشيء المادي، أي ذلك المكون من عقل الله الذي هو وعيه له. هكذا تحتاز كل وحدة حقيقية في الطبيعة المادية، الحيوان، النبات، أو الجزيء النهائي، على نظيرها الفكري، إذ يمكن إدراكها لا بوصفها شيئا مادي بل فكرة ذلك الشيء المادي. العقل الإنساني هو فكرة الجسد البشري (عن كيفية عمله ككل، لا فكرة كل تفاصيله). مرة أخرى يؤول الشراح اسبينوزا هنا بشكل مختلف، وإن اتفق معظمهم على أن هذا يستلزم أن كل شيء مادي يحتاز على نوع من الحساسية. ولكن فقط بقدر ما يحتاز الشيء المادي على كلية بعينها، يشكل نظيره الفكري عقلاً بقدر كاف من التميز عن سائر الفكرية الكونية. يحتاز كل شيء متناه على "*conatus*" (نزوع للنضال أو الجهاد) للحفاظ على وجود الخاص، الحفاظ على تحقق ماهيته (الراهن أن هذا النزوع هو الماهية الكامنة في نزوع للبقاء)، إلى أن يهزم لأسباب خارجية. من شأن هذا أن ينتج سلوكاً يحافظ على الذات، يناسب الظروف الراهنة بقدر ما يستطيع الشيء رصده داخلياً. ينزع الجسم - العقل البشري على نحو خاص إلى مثل هذا الرصد، الذي تشكل فكرته عن البيئة المحيطة (فكرته عن البيئة جزء من أفكار الله الراهنة عنها وفق تأثرها بهذا). المتعة والألم المناظران الفكريان لزيادة أو نقصان ما تبقى من فعالية النزوع نحو النضال، وهما يختلفان باختلاف ماهية الشيء. يعرف اسنبيوزا كل الانفعالات عبر المتعة والألم، والنزوع النضالي الأساسي الذي يعرضانه . إنه يروم دراسة علم النفس البشري دراسة مجردة عاطفياً، «كما لو كان بحثاً في الخطوط والمستويات أو الأجسام»؛ في مقابل الذين «يفضلون إساءة استخدام انفعالات الناس وأفعالهم أو السخرية منها على فهمها». ذلك أن فهم أنفسنا هو السبيل الوحيد للظفر بالحرية بالمعنى الذي يريده اسبينوزا.

اسبينوزا حتمي متطرف، فكل شيء يحدث محتم بعاملين، وفق طريقة تصور همبل في التفسير العلمي، طبيعة الله الراهنة، أي قوانين الطبيعة، وظروف مسبقة محتمة بدورها عبر زمن لا متناه. ليس ثمة «حرية استواء»، بل ثمة درجات متنوعة من الحرية البشرية بمعنى أهم. السلوك المادي والفكري عند البشر (أو من حيث المبدأ، أي شيء متناه) قد يكون نشطاً أو سلبياً بدرجات متفاوتة. كلما كان تنشأ على نحو متفرد (أو مبدع) عن نزوعه النضالي، كان أكثر نشاطاً؛ وكلما كان مجرد استجابة لأشياء خارجية، كان أكثر سلبية. السلوك النشط للعقل إنما يكمن فيما يسميه اسبينوزا بالأفكار المناسبة، في حين يكمن السلوك السلبي في أفكار غير مناسبة؛ الأفكار المناسبة تشكل ضرورة معرفة حقيقية. للمعرفة ثلاث درجات، وفق مناسبيتها: (1) معرفة عبر الإشاعات والخبرة الغامضة؛ (2) معرفة عبر استدلال عقلي عام؛ (3) تبصر عقلاني حدسي. تفضي المعرفة الأولى إلى انفعال ونشاط من النوع العبودي أساساً؛ الحرية البشرية إنما تكمن في انتدرج من النمط الثاني إلى الثالث من المعرفة. في هذا المستوى وحده نتوقف عن أن نكون ضحايا لانفعالات لا نفهمها بشكل مناسب ولا نستطيع الحكم فيها. النوع الثالث من المعرفة يفضي في النهاية إلى «الحب الفكري لله»، مفهوم اسبينوزا في الخلاص.

بعبارات أكثر مرونة، يعتبرنا اسبينوزا في عنت ما دمنا تحت طائلة ظروف خارجية (بمعنى يشتمل خصوصاً على عمليات فكرية خاصة بنا لا نفهمها تماماً)، ويعتبرنا أحراراً بقدر ما نواجه الحياة بفهم خلاق لما يخدم بأفضل الطرق المقاصد التي تحتمها الأفكار المناسبة فينا.

قد نتساءل عن مدى التزام اسبينوزا بما يمكن تسميته بالرؤية الدينية في العالم. لا ريب أنه ضد كل أشكال الدين التي يعتبرها منكرة للحياة وتنظر للحاضر على أنه مجرد تحضير لحياة سوف تعقبها؛ عوضاً عن ذلك، يتوجب أن تكون غايتنا الأولى التمتع بالحياة هنا والآن. غير أنه يتوجب على هذا أن يتوج مثالياً في ذلك الفهم شبه الصوفي لموضعنا السرمدي في مخطط الأشياء، ووحدة الله، أو الطبيعة، التي يسميها الحب الفكري لله. يتوجب على حب الله بهذا المعنى أن يكون الهدف المحوري في حياة الرجل الحكيم.

بالنسبة للدين كما يفهمه الناس، بين أنه اعتقد أن قدراً كبيراً منه مجرد خرافة، يعادي التسامح وهو بطرق كثيرة ليس مفيداً بوصفه أساساً لحياة خيرة. غير أنه

اعتقد أيضاً أنه بالنسبة لعموم الناس، العاجزين عن الحب الفكري لله الذي يمارسه الفيلسوف، يمكن للدين الرائج أن يكون عوضاً ذا قيمة من وجهة نظر أخلاقية، حيث يوفر شكلاً أقل كمالاً من الخلاص المتوفر للذين يعيشون وفق قيم أخلاقية ويحبون الله، كما يتصورنه، على نحو مناسب، شريطة فحسب أن يكون حبهم لله من النوع الذي يكرس الامتثال لوصايا الأخلاق الأساسية.

حقيقة، يمكن الجدل بأن اسبينوزا أعظم فيلسوف أخلاقي «حديث» طور ما يمكن أن يعتبر *فلسفة شخصية في الحياة.

ت.ل.س.س.

*الحتمية؛ الحرية.

TRANSLATIONS

Baruch Spinoza: The Ethics and Selected Lectures, tr. Samuel Shirley Iindianapolis, 1982).

The Collected Works of Spinoza, ed. And tr. Edward Curley (Princeton, NJ, 1985).

Spinoza: Ethics, ed. G.H.R. Parinson (London, 1989).

Tractatus Theologico- Politicus, tr. Samuel Shirley (Leiden, 1991).

COMMENTARIES

Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge, 1984).

Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, NJ, 1988).

Spinoza's Metaphysics: A Study in Interpretation (Cambridge, Mass, 1969).

Alan Donagan, *Spinoza* (Brighton, 1988).

Stuart Hampshire, *Spinoza* (Harmondsworth, 1951).

Errol Harris, *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy* (The Huge, 1973).

G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* (1953).

T.L.S. Sprigge, *Theory of Existence* (Harmondsworth, 1984), ch. 8.

COLLECTIONS

E. Freeman and M. Mandelbaum, *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle, Ill., 1975).

Majorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (New York, 1985).

S.P. Kashap (ed.), *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays* (Berkeley, Calif., 1972).

*** الاستاد، أو الصفوف المتحركة، مفارقة**. أكثر مفارقات زينون الإيلي في الحركة غموضا. تشبه الصفوف قافلة من المركبات؛ قافلة المركبات أ ساكنة، في حين تمر قافلة المركبات ب وقافلة المركبات ج عليها بسرعة ثابتة في اتجاهين متضادين. يبدو أن زينون يستنتج أن ب تستغرق نفس (وضعف) المدة التي تستغرقها ج في المرور بالقافلة أ. وفق ذلك، فإن الزمن يساوي نصفه. ثمة من يقترح أن زينون يهاجم فكرة الحد الأدنى من امتداد الزمن: يفترض جدلا أن زمن مرور ب على أ هو هذا الحد الأدنى. ولكن إذا صح هذا، رغم أن ضعف زمن مرور ج يساوي ذلك الحد الأدنى، يستحيل أن يكون زمن مرور ج أقل من ذلك. ثمة مقترح آخر مفاده إغفال نسبية الحركة: باعتبار أن المركبات متساوية الأطوال، محتم أن يستغرق مرور ب المركبة أ نفس الوقت الذي يستغرقه مرورها بالمركبة ج.

سي.أي.ك.

W.C. Salmon (ed.), Zeno's Paradoxes (Indianapolis, 1970).

*** الأسترالية، الفلسفة**. مجيء اندرسون إلى سدني عام 1927 أنهى أربعين عاماً من هيمنة المثالية على الفلسفة الأسترالية. (ثمة كتاب واحد بقي بقيد الحياة من تلك الفترة، كتاب متشل *Structure and the Growth of the Mind* (London, 1907). مذاك لم تعد النزعة التقليدية تستبان في الفلسفة الأسترالية.

اتخذت كل رؤى اندرسون، الواقعية، الامبيريقية، المادية، التعددية، والحتمية، صيغة جدلية. لقد استمر النزاع بين سدني ومبالورن، وهذا أمر حاسم في الفلسفة الاسترالية، الذي بدأ بوصول اندرسون واستمر إلى أن تقاعد عام 1958. تغيرت ملامح ذلك التعارض بمجيء جورج بول لفترة قصيرة إلى مالبورن حاملاً معه أفكار فتجنشتين المتأخر. عقب ذلك هيمنت فلسفة اللغة العادية المتأسية برايل. إذا كان تيار سدني حقق على يد باسمور وماكاي نجاحات ضد المواقف المحدثة تفوق تلك التي حققها نقد مالبورن للمواقف الاندورسية، فإن السبب لا يرجع إلى عوز في براعة مفكري مالبورن. كانت الحقائق الضرورية مسألة مثارة، وقد قام جاسكنج (الذي جادل في 'Mathematics and the World' بأننا نستطيع استخدام أية قواعد رياضية نشاء دون مواجهة أية مشاكل) بترجمة مذهب فتجنشتين لتسهيل فهمه. كان مفاد الرأي السائد في استراليا أن مفهوم سدني للفلسفة بوصفها بحثاً في طبيعة الأشياء (بحيث تواصل مسيرة العلم) قد انتهى. الواقع أن الميتافيزيقا كانت في طريق عودتها بقوة ربما لم تعهدها في مكان آخر.

في الخمسينيات طور سمارت واديليد نظرية جديدة في العقل، تعرف أحياناً خارج استراليا باسم «المادية الاسترالية». تقر هذه النظرية، وفق «آراء جديرة بالثقة العلمية» ـ حيث بدا العلم مادياً ـ أن أوضاع الوعي ليست سوى عمليات دماغية. لقد كان جعلها نظرية جديدة استراتيجية خاصة في مواجهة صعوبات بدت غير قابلة للتذليل يستبان أنها تقف في طريق هذه الوحدة. (حين سئل أحد الأستراليين في بريطانيا عما إذا كان إقرار سمارت لتلك النظرية راجعاً إلى شدة الحرارة، أجاب «إن أستراليا ليست حارة إلى هذه الدرجة»). «نظرية الوحدة في العقل» أصبحت *«مادية مركزية الأوضاع» حين طرح اندرسون، الذي تبنى الرؤية التقليدية في العقل بوصفه سبب الفعل، تصورا ماديا كلية في كل الأنشطة الذهنية، تماماً كما فعل بخصوص حالات الوعي. أكثر محاولات التصدي لرد النفسي إلى المادي فعالية نجدها في إحدى أطوار برهنة جاكسون، في كتابه *Perception* (Cambridge, 1977)، على مذهب في معرفتنا بالأشياء المادية، هو مذهب الإدراك التمثيلي، يرى معظم الفلاسفة المعاصرون أنه لا قبل لأحد بالدفاع عنه.

عبر الترويج لفكرة أن الفلسفة جزء من «العلم الكلي»، عملت الحركة المادية على تكريس رؤية تقر أن الفلسفة لم تبدأ إلا بالأمس القريب. تاريخ العلم، وفق ما لاحظ أحد مراقبي المشهد الفكري، لا يشكل جزءاً من العلم. إن هذا الشعور اللاتاريخي بالفلسفة الذي كان مالبورنيا في فترة ما، في مقابل الموقف الذي اتخذته سدني، كاد يصبح اليوم معلمة فارقة لفلسفة العقل الاسترالية.

رغم أن أستراليا كانت متأخرة في المنطق، إلا أنها أصبحت في السبعينيات موطن تطور أنساق المنطق غير التقليدية، خصوصاً *منطق التعلق. مير وراوتلي هما أبرز اسمين في هذا الخصوص. لقد اعتبر المنطق القياسي الحديث منافياً للعقل ـ «الرهان على وجود الله»، فيما يقول باسكال، «أفضل بكثير من الرهان على وجود فئات».

أفضل الأعمال الأسترالية في أسس الأخلاق هو كتاب كرت بير *Moral Point of View* (Ithaca, NY, 1958)، الذي يزعم دون تعويل على الحدس أن الأخلاق موضوعية. أما ديفيد هـمنر فيدافع في كتابه *Empiricism and Ethics* (Cambridge, 1967) عن ذاتانية أخلاقية بسيطة، في حين يهاجم جوليوس كوفيسي في *Moral Notions* (London, 1967) الزعم بوجود «فاصل بين الوقائع والقيم». *علم الأخلاق البيئي و*علم الأخلاق الحيوي المجالان الأساسيان في *علم الأخلاق التطبيقي. توظيف قدر المساحة المتاحة للأعمال المتعلقة بعلم الأخلاق الحيوي، وهو يسير، إنما يقتصر على جعل النقاش مستمراً: زعم باسمور بوجوب تبوؤ المصالح الذاتية مركز الصدارة حال توجب حماية البيئة والحرية الإنسانية، وزعم بن بأن مفهوم الحق يفقد دلالته المميزة إذا عزيت الحقوق إلى غير الأشخاص، غير أن احتياز الشيء على قيمة لا يتطلب اشتقاقات تعمل على أنسنة الطبيعة؛ فضلاً عن زعم روتلي بأن كون الكائن بشراً «ليس أمراً مهما من وجهة نظر أخلاقية». هذا زعم مهم في علم الأخلاق الحيوي الذي يقول به سنجر وتولي. كتاب تولي *Abortion and Infanticide* (Oxford, 1963)، الذي يبطل دون تراجع القيمة الابستمولوجية للمشاعر، يشكل أهم الأعمال الأسترالية في الأخلاق الحيوية. أفضل نقاش أسترالي يركز على إغفال «السياقات الانفعالية الخاصة بالحمل والطفولة» هو الذي تجده عند جينيفيف للويد في الملحق *Women and Philosophy* الذي صدر عام 1986 The Australian Journal of Philosophy. إنها مؤلفة *The Man of Reason* الذي اعتبر «عملاً كلاسيكياً في أدبيات المرأة في القرن العشرين».

س.أي.ج.

*نيوزيلندة، فلسفة؛ المرأة في الفلسفة.

S.A. Grave, *A History of Philosophy in Australian* (St Lucia, Qld, 1984).
C.F. Presley (ed.), *The Identity Theory of Mind* (St Lucid, Qld, 1967).
J.T.J. Srzendnicki and D. Wood (eds.), *Essays on Philosophy in Australia* (Dordrecht, 1992).

* **التاسيسية**. النظرية التي تقرأ أن *معرفة العالم تركن إلى أسس من المعتقدات اليقينية يمكن منها اشتقاق قضايا أخرى بحيث تنتج بنية فوقية من الحقائق المعروفة. تقليدياً، المعتقدات المتعلقة بخبرتنا الحسية هي التي تشكل الأساس، والمعتقدات المتعلقة بالعالم الخارجي هي التي تشكل البنية الفوقية. غير أن افتراض عصمة المعتقدات الخاصة بالخبرة الحسية عن الزلل تعرض لنقد شديد، يشهد على ذلك هجوم سلرز على «خرافة *المعطى».

أو.ر.جي.

*قارب نيوراه.

Jonathan Dancy, *Introduction to Cotemporary Epistemology* (Oxford, 1985).
Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London, 1963), ch. 5, sects. 3-11.

* **أ، سلسلة، وسلسلة ب.** استخدم جي.م.إي. مكتاجرت هذين المصطلحين لوصف طريقتين مختلفتين يمكن وفقهما اعتبار الحوادث مرتبة زمنياً. (*الزمن). ترتب الحوادث وفق السلسلة ـ أ على أنها ماضية وحاضرة ومستقبلية، في حين أنها مرتبة وفق السلسلة ـ ب على اعتبار أن بعضها يسبق أو يلحق بعضها الآخر. هكذا تعد معركة هاستنجز حدثاً ماضياً، وتدمير الأرض حدثاً مستقبلياً، والأول أسبق من الثاني. على ذلك، فإن علاقات الحوادث الخاصة بالسلسلة ـ ب لا تتغير عبر الزمن، في حين أنها تتغير نسبة إلى كونها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية. لقد كانت تلك المعركة في زمن ما حدثاً مستقبلياً، وتدمير الأرض سوف يكون في زمن ما حدثاً ماضياً، رغم أنهما يبقيان دوماً طرفين في علاقة السابق ـ اللاحق ذاتها.

إي.جي.ل.

D.H. Mellor, *Real Time* (Cambridge, 1981).

* **أساليب الحياة.** تعبير يرد ست مرات في أعمال فتجنشتين المنشورة. يستخدمه أنصاره كثيراً، وقد سبب جدلاً يتعلق بالتأويل. يستخدم فتجنشتين هذا التعبير كي يشير إلى جذور اللغة والاتفاق على تطبيق القواعد اللغوية عبر سلوكيات عفوية منتظمة. تشتمل هذه على فعل واستجابة طبيعية خاصة بالنوع البشري، فضلاً عن نشاطات متثاقفة مشحونة مفهومياً. تكلم اللغة جزء من أحد أساليب الحياة (الثقافة) وأن تتخيل لغة أن تتخيل أسلوباً من أساليب الحياة. ما يتوجب قبوله، المعطى، لا يتعين في المعطيات الحسية الخرافية التي تشكل أسس المعرفة، بل أساليب الحياة التي تتجاوز حدود التبرير.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, ii: Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (Oxford, 1985), 238-43.

* **الأسماء الفلسفية المستعارة.** أثار استخدام سيرين كيركجورد المتكرر لأسماء مستعارة اهتمام البحاث. يبدو أن بواعثه تشتمل على الرغبة في الهجوم باستخدام اسم ما على عمل مهره باسم آخر. هكذا عرف أسلافه مقتة لتشكيل أنساق موحدة. البحث في بواعث فلاسفة آخرين عن استخدام أسماء مستعارة يظل في انتظار الكشف عنه. إليك بعضاً منهم. ثمة كتب عديدة تحتوي على مجموعات من المقالات، منها "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without it"، لـ ر.إي.هوبارت، لا تذكر أن المؤلف الحقيقي هو ديكنسون س.ملر. في مجموعات حررتها إميلي أوكسنبرج روتري بنفسها، تضمّن أحيانا مقالات لها تمهرها باسم «ليلى توف راوتش». كاتب هذا المقال لا يعرف الاسم الحقيقي للمشترك في مسابقة (No. 10, 17/3, January 1957) *Analysis*، الذي يستخدم الاسم المستعار «آل تاجتلباوم». هذا اسم مثير لأنه ينتمي أصلاً لعالم منطق ـ رياضي وفيلسوف يشتهر باسم آلفرد تاركسي.

د.هـ.س.

* **الاسمية.** وفق المنظور التقليدي، مذهب ينكر وجود *الكليات وجوداً حقيقياً، حيث تعتبر تلك الكليات المشار إليه المفترض من قبل حدود عامة مثال «أحمر» و«طاولة». لتفسير كيف ولماذا نقوم بتصنيف مختلف الأفراد تصنيفا متشابها باعتبارها حمراء أو طاولات، يركن الاسميون إلى تشابهات بعينها بين تلك الأشياء. يعترض الواقعيون بأن مثل هذا المذهب يتضمن ركوناً ضمنياً إلى الكليات، كون التشابه تماثلاً في جانب عام ما، مشيرين إلى أن الأشياء المختلفة يماثل بعضها بعضاً بطرق مختلفة عديدة. غير أن الاسميين يردون بأن مثل هذه الاعتراضات إما تسيء الفهم أو تصادر على المطلوب.

وفق استخدام أحدث، غالباً ما تستخدم «الاسمية» بوصفها لقباً لأي إنكار *للكينونات المجردة، كلية كانت أم فردية، بحيث تشتمل على إنكار أشياء من قبيل القضايا، الفئات، والأعداد.

إي.جي.ل.

*الواقعية.

D.M. Armstrong, *Nominalism and Realism* (Cambridge, 1978).

* **اسي إي بيرسبي** "(esse est percipi). أن تكون أن تدرك». يقر بركلي في *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710)، (في الفقرة

3)، عن «الأشياء غير المفكرة»، أن «كينونتها تكمن في كونها مدركة، ولا سبيل لأن يكون لها أي وجود، إلا في العقول أو الأشياء المفكرة التي تدركها» ـ وذلك على اعتبار أن الأشياء غير المفكرة، «الأشياء المحسوسة»، «*أفكار أو إحساسات». لاحظ أنه يقر هذا بخصوص «الأشياء غير المفكرة» وحدها.

ج.جي.و.

A.A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism* (London, 1963), ch. 6.

* **الأصالة.** عند هيدجر، حالة من يفهم البنية الوجودية لحياته. يقر هيدجر أن كلا منا يكتسب هوية من موقفه ـ من عائلته، ثقافته، الخ. عادة ما نتشرب هذه الهوية بطريقة غير نقدية، بيد أن ترك قيم المرء وأهدافه ثابتة دون تأمل نقدي فيها إنما يعني أنه «غير أصيل». الفرد الأصيل الذي يستثار بسبب الاهتمامات اليومية عبر *الآنجست مسؤول عن حياته ويختار من ثم هويته. غير أن هيدجر يرى أيضا أنه لا مناص من قدر من عوز الأصالة. يفترض التقويم النقدي للقيم قبولاً غير نقدي لها، وضرورات الحياة العملية تعطي أسبقية للفعل غير المتأمل على تقليب الرأي. هكذا يوضح هيدجر أن الأصالة كالخلاص المسيحي، وضع ليس بمقدور الفرد «الهابط» ضمانه بجهده وحده.

ت.ر.ب.

M. Heidegger, *Being and Time*, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962), sects. 38,41,61-6.

* **الأصلي، الوضع.** في نظرية راولز، الموقف المتخيل الذي يتوجب أن تختار فيه مبادئ *العدالة. يطلب منا أن نتفق مقدماً على مبادئ لتقويم المؤسسات الاجتماعية تحت *حجاب الجهل ـ كما لو أننا لم نعرف أي موضع سوف نشغل في المجتمع. إنه عقد اجتماعي فرضي صمم لضمان أن تكون المبادئ المختارة منصفة للجميع، لأنك لو لم تعرف من أنت، سوف تكون معنياً بالقدر نفسه بمصالح الناس ـ رغم أنه قد لا يقل تقرير ما يتوجب عليك اختياره في هذا الموقف صعوبة عن تقرير ماهية العدل.

ت.ن.

E. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **الأصلية، الخطيئة.** وفق التعاليم المسيحية، *للخطيئة التي ارتكبها بشران في عهد مبكر، يمثلهم الإنجيل العبري في آدم وحواء اللذين عصيا أمراً يحرم عليهما أكل ثمرة شجرة المعرفة، نتائج كارثية على نسلهم. ثمة موروث ذو نفوذ أسسه أوغسطين يقر أن نسل آدم يرثون عبر عمليات نقل سببية نزوعاً فطرياً شطر الخطيئة و*الذنب الفطري. إنها رؤية مثيرة للمشاكل لأنه يبدو أن الذنب قد لا يكون موروثاً ولا فطرياً.

ب.ل.كيو.

*العيب.

N.P. William, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (London, 1927).

* **الأفريقية، الفلسفة.** ترجع أصولها إلى موروث شفوي من الفكر التأملي قديم قدم الثقافة الأفريقية نفسها. في معظم أجزاء أفريقيا جنوب الصحراء، جاءت مرحلة كتابة ذلك الموروث أساساً استجابة لمطالب الصراع ضد الاستعمار وتحديات إعادة البناء بعد الاستقلال. على ذلك، يرجع عهد الفلسفة المكتوبة في القارة بوجه عام إلى عصر فراعنة مصر ويستمر عبر حقب تفاعل اليونان والرومان مع شمال أفريقيا الذي أنجب الكثير من النجوم المثقفين، أشهرهم القديس أوغسطين. أيضاً فإن أثيوبيا موطن موروث طويل، إن لم يكن مسرفاً في الغزارة، للفلسفة المكتوبة، وقد ناصر مواطنها زارا يعقوب على سبيل المثال فلسفة أصلية، ذات نزوع عقلاني، في القرن السابع عشر.

في ستينيات القرن العشرين وبداية سبعينياته، نتج قدر هائل من الأدبيات الفلسفية عن جهود الموجة الأولى من حكام ما بعد الاستعمار الذين قادوا شعوبهم إلى الاستقلال، ثم استشعروا الحاجة إلى توضيح الأسس النظرية لبرامجهم الخاصة بالتطور الاقتصادي والتجديد الثقافي. باستثناءات نادرة، دافعوا عن أشكال من الاشتراكية التي تنهض على أسس أولية مستمدة من الشيوعية الأفريقية. الأصل الأفريقي لفلسفاتهم كان أوضح ما يكون في اشتراكية «يوجاما» (العائلية) التي نادى بها نيريري في تنزانيا و«الإنسية الزامبية» التي ناصرها كاوندا الذي حرص شأن نيريري على تجنب أي مزج بأيديولوجيات أجنبية. كانت الاشتراكية «العلمية» التي نادى بها نكروما في غانا وتلك التي شايعها سيكيتوري في غينيا أكثر ارتهاناً بالفلسفة الأجنبية، خصوصاً اللينينية ـ الماركسية، رغم أنهما لم تكونا أقل إخلاصاً في السعي وراء الأصالة الأفريقية. من بين أولئك الفلاسفة ـ الملوك، كان سنجور السنغال شاعراً، رجل دولة، عالماً وفيلسوفاً «للزنجية»، وقد عرضت

كتاباته تقديراً علمياً لماركس يفوق التزامها الأيديولوجي بمذهبه.

في جنوب الصحراء الأفريقية، لم تشكل الفلسفة الأكاديمية الاحترافية ظاهرة جلية إلا عقب التحرر من الاستعمار. لقد كان ذلك المجال منهجياً على نحو مكثف، وقد رام تعريف هويته الأفريقية بوصفها جزءاً من السعي العام بعد الاستقلال صوب تحديد الذات من منظور فكري. الراهن أن المسألة إنما تتعين في كيفية دمج الفلاسفة الأفريقيين رؤى يمكن الحصول عليها من مصادر فلسفية وطنية مع أية مصادر في موروث الفلسفة الغربية محتم على التعليم المؤسساتي أن يتكيف معها بسبب الظروف التاريخية. لقد نتج عن ذلك أدبيات تعرض تعارضاً لا تخطئه العين بين المقاربات الأقل وأكثر تقليدية لتلك المسألة.

على ذلك، فإن الشكوك لا تساور أحداً بخصوص ثراء الفكر الأفريقي التقليدي. فضلاً عن ذلك، فإن دراسة ذلك النسق الفكري تميط اللثام عن بدائل تصورية تتباين بطريقة فلسفية بناءة مع كثير من البدائل المتمثلة في الفلسفة الغربية. ورغم أنه لا سبيل لافتراض إجماع قاري، تشتمل المفاهيم الأفريقية التقليدية للكون في حالات كثيرة على مذاهب أنطولوجية متجانسة تتقاطع مع مثنوية الطبيعي/فوق الطبيعي التي نجدها في الفلسفة الغربية. لقد تم تصور الله على أنه المصمم المعماري الكوني لنظام العالم عوضاً عن أن يكون خالقه من عدم ex nihilo، كما اعتبر العقل قدرة بدلاً من أن يكون كينونة. المفهوم الملازم في الشخصية الإنسانية، رغم أن يصادر على مبدأ في الحياة ليس مادياً تماماً، يظل خلواً من أية ثنائية حاسمة بين الجسد والروح. أيضاً، يحتاز هذا التصور على بعد معياري يدمج فهماً جمعياً وإنسياً (في مقابل الفهم الديني) للمسؤولية الشخصية في تعريف الشخص. على مستوى الدولة، تلازم هذا تلازما طبيعيا مع فلسفة إجماعية في السياسة مؤسسة على تمثيل عشائري تحت حكم ملكي. الكيفية التي يتم عبرها تبيئة هذا الفهم للسياسة في الظروف الأفريقية الراهنة إنما تشكل أكثر التحديات التي تواجه الفلسفة الأفريقية اليوم ضراوة.

ك.و.

*الفلسفة السوداء؛ الزنجية.

Gideon- Cyurs M. Mution and S.W. Rohio, *Readings in African Philosophical Thought* (London, 1975).

Claude Summer (ed.), *Ethiopian Philosophy*, 5 vols. (1974-81), esp. iii: *The Treatise of Zar'a Ya'eqob and of Walda Heuwat* (Addis Ababa, 1978).

Kwasi Wrideu, 'African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan', *Philosophical Forum* (1992-3).

* **الأفق.** مجال غير محدد من الإدراك الحسي أو خلفية الفهم يصاحب خبرة المرء بالأشياء والمعنى. اتضح في البداية أن مجاز الأفق مفيد في النظرية الفينومينولوجية للإدراك الجسي (هوسرل، مارلو ـ بونتي). وفق ذلك، كل وعي بشيء محسوس مرتبط بإطار خصائص غير قابلة لأن تمثل مباشرة. في حين ندرك واجهة المنزل فحسب، على سبيل المثال، فإننا «نرى» شيئاً ثلاثي الأبعاد كاملاً. على هذا النحو، تشكل المكانية، الزمانية، و*خلفية الأشياء الممثلة بشكل غير مباشر الأفق الذي يمكن المؤول من فهم معنى آخر. *التأويل الناجح يعتبر حواراً بين المؤول والنص، يحقق فهماً جديداً للموضوع عبر «دمج آفاق» (جادمر).

هـ.ك.

H.G. Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1989), 242-54k 302-7.

* **أفلاطون** (نحو 284 ـ 347 ق.ب.). أشهر وأكثر فلاسفة اليونان القدماء تعرضاً للدراسة. كان أثينيا، ولد في أسرة نبيلة، وربما كان من المتوقع منه أن يقوم بدور في سياسة مدينته. غير أنه تأثر بسقراط، الذي وضع جذوة الفلسفة في صدره. حين حكم على سقراط بالموت ونفذ فيه حكم الإعدام عام 399، تخلى أفلاطون كلية عن فكرة تولي وظيفة سياسية، وغادر أثينا ممتعضاً. يقال إنه سافر بعد ذلك إلى مختلف البلدان، بما فيها مصر، ولكن ليست لدينا أية معلومات وثيقة عن تلك الفترة من حياته، إلى أن قام بأول زيارة له إلى إيطاليا وصقلية عام 387. بعد تلك الزيارة عاد إلى أثينا، وما لبث أن أسس *الأكاديمية، على حافة المدينة ـ ربما تعتبر هذه أول «جامعة» ـ فضلاً عن زيارتين أخريين إلى صقلية، عامي 367 و 361، مكث في الأكاديمية إلى أن وافته المنية عام 347.

غالباً ما يفترض أن أول أعماله هو *Apology*: الذي يعتبر تسجيلاً لخطب كان سقراط ألقاها في محاكمته. باستثناء هذا المثال، كل أعماله حوارات. عادة ما تقسم محاوراته إلى ثلاثة مراحل: المبكرة والوسطى والمتأخرة. وفق الترتيب الزمني المعتاد، تشتمل المرحلة الأولى على: *Crito, Ion, Hippias minor, Euthyphro, Lysis, Laches, Charmides, Hippias major, Meno, Euthydemus, Protagoras, Gorgias.* كثير من هذه المحاورات قصيرة، وقد ذكرت هنا وفق ترتيبها من

حيث الحجم. حيث تبلغ الأولى 9 صفحات، *36 Euthydemus*، 53 Protagoras، والأخيرة 80. يشتمل الترتيب الزمني المعتاد للمرحلة الوسطى على *Phaedo, Symposium, Republic, Phaedrus* بهذا الترتيب. *Republic* طويلة جداً وهي تقسم إلى عشرة كتب. البعض يعتبر Cratylus منتمية إلى هذه المرحلة (حيث توضع بعد *Republic*)، في حين يعتبرها البعض محاورة مبكرة. وأخيراً، وفق الترتيب الزمني المعتاد للمرحلة المتأخرة، فإنها تبدأ بـ *Parmenides* و *Theatetus*، ثم *Sophist, Statesman, Timaeus, (and* (بعد انقطاع) *Critias), Philebus, Laws.* مرة أخرى ثمة عمل طويل جداً، هو الأخير، ينقسم إلى 12 كتاباً. وفق الرؤية التقليدية يمكن اعتباره آخر أعمال أفلاطون، رغم أن الشواهد على هذا ليست جديرة بالثقة. ثمة جدل مهم آخر حول تاريخ *Timaeus*، حيث يعتبره البعض محاورة وسيطة (بعد *Republic*). ثمة أعمال كثيرة أنجزت، وأخرى قيد الإنجاز، في ترتيب المحاورات، غير أنه ليس هناك إجماع في هذا الصدد. (تستبعد القائمة آنفة الذكر كل الأعمال المشكوك في نسبتها).

1. المحاورات المبكرة مصدرنا الوحيد الموثوق به في فلسفة سقراط. أنها تبين انشغاله بعلم الأخلاق، وإصراره على أهمية العثور على تعريفات صحيحة للمفاهيم المهمة أخلاقياً، إذ خلافاً لذلك لن يتسنى لنا معرفة كيف نعيش. لا ريب أن أفلاطون شاركه في هذه الرؤى في ذلك الوقت. غير أنه يفصح عن موقف أكثر استقلالية شطر زعم سقراط بأن الفضيلة (**arête*) هي المعرفة، وشطر مفارقاتها المرتبطة بها، مثال أنه محتم على السلوكية اللاأخلاقية أن تكون نتيجة للجهل (بحيث لا يخطئ المرء قصداً)، ومحتم على كل *الفضائل أن تكون متشابهة بطريقة ما (بحيث لا يتسنى للمرء أن يحصل على واحدة وتعوزه أخرى). تبين المحاورات أن أفلاطون مهتم جداً بهذه المزاعم، لكنه لا يتضح أنه يصادق عليها. على العكس، يبدو أنه يقوم بتقصيها، ملاحظاً الصعوبات المتضمنة فيها. لقد تسنى له اتخاذ هذا الموقف المحايد جزئياً بسبب تبنيه أسلوب المحاورة، بين سقراط ومتحدثين آخرين، وليست هناك مدعاة لإقرار أن أفلاطون قد اعتقد في كل ما تقوله شخصية سقراط؛ وجزئياً لأن معظم المحاورات لا تحسم الأمور. إنها تبدأ بطرح إشكالية ما للنقاش، وخلال النقاش تقترح عدة حلول، لكنها ترفض جميعها، بحيث لا يخلص رسمياً إلى أية نتيجة. (غالباً ما يغرى المرء بالقراءة بين السطور، ليجد إجابة ينصح بها أفلاطون، رغم أنه ينكرها رسمياً؛ ولكن حتى في هذه الحالة، يتوجب أن نعتبر أفلاطون ناصحاً ليس بقبولها بل بتعريضها للمزيد من التمحيص). في المحاورات المبكرة إذن عني أفلاطون ناصحاً أساساً بفلسفة سقراط، لكنه يجرب بعض مسارات الفكر، وبعض الاعتراضات عليها، وهو ليس واثقاً من اكتشافه حلولاً. في حالات قليلة (خصوصاً في *(Meno, Gorgias)* يمكن أن نلمح تزايد ثقته، وأن لديه ما يقول ويود إلى حد كبير أن يعتقده قراؤه. لكن هذا إنما يرجع إلى أن المرحلة الوسطى قد غدت وشيكة.

2. في المرحلة الوسطى تتوسع اهتماماته كثيراً، حيث نعثر على التعاليم الميتافيزيقية والابستمولوجية التي اشتهر بها. إنها تشكل الخلفية التي يحدد عبرها أفكاره الجديدة في الكيفية التي يتوجب على المرء العيش وفقها، وموضوعات أخرى عديدة، تتراوح بين الدور الحقيقي *للحب *(Symposium, Phaedrus)* وبنية العالم المادي (*(Timaeus*)، على افتراض أنها محاورة وسيطة). ليس هنا سوى تصور مختصر لبعض أشهر تعاليمه، ورغم أن سقراط يظل المتحدث الأساسي في هذه المحاورات (باستثناء *Timaeus*))، بمقدور المرء أن يثق تماماً من أن الآراء التي قيلت على لسانه آراء أفلاطون، وغالباً ما لا تدين إلا بالقليل لسقراط التاريخي.

المعرفة والمثل. كان سقراط أصر على وجوب أن نكون قادرين على الإجابة عن السؤال «ما هو س؟» قبل أن نقول أي شيء عن س. إنه يفهم هذا السؤال على أنه يطلب الشيء المشترك بين كل حالات أو أمثلة س العينية الكثيرة، وقد استمر في توكيد أهميته للبحث الأخلاقي، رغم أنه لم يعثر على أية إجابة ترضية. ربما يجعلنا هذا نخمن أن هذا أفضى بأفلاطون إلى التساؤل عن علة عجز البحث عن تبليغ أية إجابة، وأنه انتهى إلى أن الحالات العينية والأمثلة المفترضة لـ س لم تكن جديرة بالثقة. وعلى أي حال، لا ريب أنه خلص إلى الاعتقاد في هذا، في حالات مهمة من قبيل *العدالة والخيرية و*الجمال، حيث كل حالة عينية لـ س سوف تعد حالة عينية لعكسها. غير أن هذا يثير إشكالية، فالأمثلة والحالات العينية تبدو حاسمة لتعلم اللغة. ما كان للمرء أن يفهم كلمة «أحمر» لو لم تكن هناك أمثلة على أشياء حمراء، أو لو كان كل مثال على شيء أحمر يعد في الوقت نفسه مثالاً على شيء ليس أحمر. كيف يتسنى لنا عزو أي معنى لألفاظ من قبيل «عادل»، «خير»، و«جميل» لقد جعلته هذه الإشكالية يفترض وجود مثال بين للعدالة، ليس في هذا العالم بل في

عالم آخر، وأنه محتم أن يكون مر علينا زمن ألفناه فيه. هذا هو ما يسمى «بمثال العدالة». من هنا جاءت نظريته بأننا ولدنا في هذا العالم بذكرى غائمة عن هذا المثال، وهذا ما يفسر احتيازنا على مفهوم ما لماهية العدالة، رغم أنه مجرد مفهوم ناقص، ما يفسر عجزنا عن الإجابة عن سؤال سقراط «ما العدالة؟».

هذه هي نظرية *Phedo* (73-7). إنها تقوم ببسط مهم لفكرة اقترحت في *Meno* لاحظت وجود شيء من قبيل *المعرفة القبلية (على اعتبار أن الرياضيات مثل عليها)، وقد فسرته على أنه تذكر لما سلف أن عرفناه في وجود سابق. لقد أملت محاورة *Meno* أن يكون بمقدور البحث الفلسفي أن يفضي إلى معرفة مماثلة بالعدالة وما في حكمها، تكتشف بفحص ما هو كامن فينا، لكنها لم تطرح أدلة تعزز هذا الأمل. أما *Phaedo* فقد طرحت أساساً كما أضافت مفهوماً جديداً في هوية ما تتوجب معرفته (أو تذكره)، ألا وهو مثال نموذجي لـ س، مرشد وثيق وجلي لماهية س، «تحاكيه» أشياء العالم المدركة الحسية لكنها «تقصر عن ذلك». هذه هي المثل. في الوقت نفسه، وعلى نحو متناقض، اعتبرت المثل نفسها أجوبة عن السؤال «ما هو س؟»، أي اعتبرت الشيء المشترك بين كل الحالات العينية العديدة لـ س، الشيء الذي تشترك فيه. بكلمات أخرى، المثل أمثلة نموذجية كاملة وكليات كاملة. إن هذا المفهوم الغامض موجود في كل المحاورات الوسيطة (بما فيها *Timaeus*). نظرية التذكر (*(anamnesis)) لا تذكر بشكل مستمر؛ الراهن أنها لا تذكر بعد *Phaedo* إلا في (49) *Phaedrus*.

النفس *(sukhe or psyche)* والأخلاق. في محاورة *Apology* صور سقراط على أنه لا أدري بخصوص خلود النفس. أما في *Phaedo* فقد اقتنع به، بل إن المحاورة بأسرها برهان معزز على هذا الزعم. ثمة براهين أخرى عليه في *Republic (x)* و *Phaedrus*، ولكن ثمة أيضاً في هاتين المحاورتين رؤية مركبة في ماهية النفس. في حين ترضىّ *Phaedo* شأنها شأن المحاورات المبكرة بتعارض بسيط بين النفس والجسد، تقسم النفس في الكتاب الخامس من *Republic* إلى ثلاثة «أجزاء»، تناظر تقريباً بالرغبة في المعرفة، ويربط ما يسمى بالجزء «الروحي» بالرغبة في الشرف والتميز، والجزء «الشهواني» - الذي يعد متعدد الرؤوس (بل يقتصر على نحو واضح على الرغبات الجسدية). ثمة باعث جلي لهذا التقسيم يتعين في السماح بحدوث صراع داخل النفس، ومن مترتبات ذلك أن أفلاطون لم يعد يميل إلى زعم سقراط القائل بأن كل الفضيلة معرفة، وما يترتب عن ذلك من مفارقات. إنه يحتفظ بالرؤية المبكرة القائلة بأن الفضيلة وضع للنفس، لكن الحكمة تعد الآن فضيلة للجزء العاقل، في حين تعد الشجاعة فضيلة للجزء الروحي، وتفسر العدالة على أنها «تناغم» مناسب بين ثلاثة الأجزاء. هناك نتيجة أخرى تترتب على التقسيم الثلاثي للنفس تتعين في أن أفلاطون لم يعد متأكداً من قدر النفس الخالد. (الكتاب العاشر في *Republic*، 611–12 مراوغ قصداً، في حين يزعم *Phaedrus*، 245–9 صراحة أن كل الأجزاء خالدة؛ أما *Timaeus*، 69–72، فيقر صراحة أن الجزء العاقل وحده الخالد). يعتقد أفلاطون أن النفس الخالدة تتعرض للتناسخ من حياة إلى أخرى. الذين يعيشون حياة فاضلة سوف يثابون بطريقة ما، غير أن التفاصيل تختلف من تناول إلى آخر.

النظرية السياسية. يعرض أفلاطون في *Republic* "دولته المثالية». إنها دولة استبدادية على نحو جازم. يبدأ أفلاطون بمقدمة تقر أن الذين يعرفون ماهية الخير وحدهم الذين يحق لهم الحكم، وهو ينصح بفترة طويلة من التدريب الذهني الصارم، الذي يعتقد أنه يجلب المعرفة. وفق قياس مماثلة شهير، تسهم المعرفة في فك الأغلال التي تأسر الناس في *كهف تحت الأرض، وتمكننا من الصعود إلى العالم «الحقيقي» في الخارج، عالم المثل المتاح للفكر لا الحس. يفترض أن ينجز ذلك عبر دراسة الرياضيات، التي توجه الانتباه شطر المثل، كونها دراسة قبلية ولا تعني بما هو مدرك حسياً؛ وبعد ذلك تأتي دراسة *الديالكتيك، أي الجدل الفلسفي. الذين يكملون هذا التدريب بنجاح، ويعرفون بذلك ماهية الخير، سوف يشكلون النخبة الحاكمة. من وقت لآخر سوف يطلب منهم التخلي عن المسارات الفكرية والعودة إلى الكهف للقيام بحكمه. سوف يحكمون وفق رؤية تزيد إلى الحد الأعظم من سعادة الدولة ككل، لكن أفلاطون يعتقد أن سبيل إنجاز هذا إنما يكون عبر فرض رقابة صارمة للحول دون التعبير عن الأفكار الخاطئة، لضمان أن يلتزم كل شخص بوظيفته المحددة له، بحيث لا يتدخل في شؤون لا تعنيه، وهكذا. لقد كان أفلاطون ينبذ الديمقراطية بشدة، ويبدو أنه لم ير رابطاً بين السعادة الفردية والحرية الفردية.

3. تبدأ المحاورات المتأخرة بنقدين لنظريات المرحلة الوسطى، في *Parmenides* و *Theatetus.* في المحاورة الأولى يعني بالميتافيزيقا، حيث تثير أجزاؤها

الأولى سلسلة من الاعتراضات على نظرية المثل التي تطرحها المرحلة الوسطى. أشهر هذه الاعتراضات ما يسمى *ببرهان الرجل الثالث، الذي يتضح أنه يستثمر حقيقية وجوب أن تكون المثل كليات كاملة وأمثلة كاملة في الوقت نفسه. يختلف البحاث بخصوص آرائهم في رد فعل أفلاطون لهذه الاعتراضات. إذا كانت *Timaeus* محاورة وسيطة، يمكن أن نقر أن أفلاطون قد اعتقد أن الاعتراضات تركن إلى كون المثل كليات وأمثلة نموذجية، ما يعني أنه لم يعد يعتبرها أمثلة نموذجية. ولكن إذا كانت محاورة أعقبت *Parmenides*، كما يبدو أن الدراسات الأسلوبية تبين، فإننا مرغمون على استنتاج أنه لم يقم بمثل هذا التعديل في نظريته. يشكل الجزء الأخير من *Parmenides* أحجية. إنه يشتق سلسلة مربكة من النتائج المتناقضة، أولاً من فرض «الواحد يكون»، ثم نقيضه «الواحد لا يكون»، ثم ينتهي دون أي تعليق آخر. لقد بذلت عدة محاولات لاشتقاق عبرة ربما قصدها أفلاطون من ذلك، ولكن لم يتم الإجماع على أي منها.

بقدر ما تهاجم *Parmenides* ميتافيزيقا المرحلة الوسطى، تقوم *Theatetus* بمهاجمة ابستمولوجيا تلك المرحلة، وإن ظل الهجوم مربكاً. تزعم المحاورات الوسيطة (خصوصاً *(Timaeus)*) أن الأشياء المحسوسة ليست مستقرة، ما يحول دون الحصول على معرفة بها. المثل وحدها القابلة للمعرفة. غير أن الجزء الأول من *Timaeus* يجادل بأنه من التناقض عزو مثل هذا الاستقرار المتطرف للأشياء المدركة حسياً، ثم افتراض أن لدينا معرفة بها. على ذلك فإنها تصر على تمييز هذه المعرفة عن الإدراك الحسي، كون المعرفة تتطلب اعتقاداً (أو حكماً) في حين الإدراك الحسي لا يتطلبه. في الجزء الثاني من المحاورة يقر أنه معني بفحص الزعم بأن المعرفة هي الاعتقاد الصادق، أو الاعتقاد الصادق مضافاً إليه «تصور». المربك في هذا النقاش أنه لا يركز فيما يبدو على معرفة الحقائق *(savoir)* بل معرفة الأشياء *(connaitre)*، وفي الظاهر لا تتضمن الأخيرة اعتقاداً أو حكماً إطلاقاً. مرة أخرى، يشكل حل الأحجية موضع جدل.

رغم أن المحاورات الأخيرة تبدأ بفقرتين غامضتين توجهان النقد إلى الذات، حيث يكون موقف أفلاطون غير واضح مرة أخرى، يتضح في أعماله التالية أنه استعاد ثقة المرحلة الوسطى. في *Sophist* يطرح ميتافيزيقا جديدة وبحثاً أكثر تركيباً في اللغة، في سياق طويل يتقصى «اللاوجود». يشتمل هذا على الفكرة المهمة التي تقر أنه حتى في أبسط الجمل قد نميز بين تعبيرين، *الموضوع والمحمول، يقومان بأدوار مختلفة. في *Statesman*، يعيد إقرار رؤيته القائلة بأن الحكم من مهمة الخبراء، ويجادل بأنه يتوجب ألا يقيد الخبراء سواء بالقانون أو بآمال الناس. غير أنه يقبل كون القانون أفضل بديل حال عدم توفر الخبراء. من الدساتير المقيدة بالقانون يفضل الملكية، ثم الأوليجاركية (حكم الأقلية)، وأخيراً الديمقراطية. ولكن في غياب القانون يعكس هذا الترتيب. في *Philebus* يقوّم ثانية المزاعم التي تماهي بين المعرفة والسعادة من جهة والخير من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه يقوم بفحص كامل لماهية السعادة. إنه لا يناصر أياً منهما على حساب الأخرى، بل يجادل مدافعاً عن الحياة المختلطة، وإن تبوأت المعرفة المنزلة الأعلى.

في كل من هذه المحاورات الثلاث يعني أفلاطون خصوصاً بما يسميه نهج «التجميع والتقسيم». في مرحلة أسبق كان نصح بنهج «الفرض» المختلف. لقد طرح هذا في *Meno* وسيلة فيما يبدو لإنجاز تقدم في الإشكاليات الفلسفية، دون ما حاجة لطرح السؤال المربك «ما س؟». بعد ذلك، في *Phaedo* و *Republic*، يحظى ذلك النهج بعرض أوفى، بحيث يصبح ما يعتبره أفلاطون تصوره في كيفية إمكان المعرفة القبلية. آخر مرة يظهر فيها هذا النهج في *Parmenides*، وإحدى طرق تأويل الجزء الثاني من هذه المحاورة تقر أنه برهنة طويلة على عدم ملاءمته. في الوقت نفسه، طرح نهج «التجميع والتقسيم» الجديد في *Phaedrus* ثم نصح به وتطبيقه في *Sophist* و *Statesman*. لقد عرض كنهج في اكتشاف التعاريف، رغم أنه يتضح مما تقره هذه المحاورات أنه يتوجب التعامل معه بحرص شديد وإلا ألقى بنا في غياهب التيه. تضيف صياغة *Philebus* اعتبارات جديدة ومربكة تتعلق «باللامحدد». يبدو أن هذا يرتبط بما يقوله لنا أرسطو عن «تعاليم أفلاطون غير المكتوبة»، غير أن الموضوع أكثر غموضاً من أن يكون جديراً بالمواصلة في هذا المقام.

وأخيراً، نجد أن أفلاطون في **Laws** يشكل ثانية الدولة المثالية، ولكن بطريقة مختلفة عن *Republic* و *Statesman*. لقد أصبح أقل استعداداً لتقديم تنازلات عن المبادئ لإنجاز شيء عملي، وهو يعزو قيمة عالية للقانون. الراهن أن هذا العمل لافت في عرضه قدراً هائلاً من التشريعات المفصلة. غير أن موقفه العام يظل استبدادياً، ويظل غير مهتم *بالتحرر الفردي. لقد قيل حقاً إنه ما كان «للمجلس الليلي» الذي يستبان أنه

السلطة العليا في دولته، أن يتسامح مع الأفكار المنحرفة التي قال بها سقراط، وبدأ منها أفلاطون.

د.ب.

*أفلاطونية؛ المعرفة؛ السايك.

GREEK TEXT

Platonis Oopera, ed. J. Burnet (5 vols. Oxford Classical Texts 1900-7).

TRANSLATION

E. Hamilton and H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato* (New York, 1961).

COMMENTARY

I.M. Crombie, *An Examination of Pllato Ddooctrines*, 2 vols. (London, 1962-3).

G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, 2nd edn. (London, 1980).

T. Irwin, *Pllato's Moral Theory* (Oxford, 1977).

R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edn. (Oxford, 1953).

W.D. Ross, *Pplato's Theory of Ideas* (Oxford, 2951).

N.P. White, *Plato on Knowledge and Relaity* (Indianapolis, 1976).

*** الأفلاطونية.** تشير «الأفلاطونية» إلى (1) التعاليم التي أقرها أفلاطون؛ (2) بعض التعاليم المركزية التي قال بها أفلاطون، خصوصاً نظرية المثل، أو الأفكار، أو أي تعليم مشابه نسبياً، مثال الرؤية (مقابل «البنائية») التي تقر قيام الكينونات المنطقية و/أو الرياضية على نحو مستقل عن العالم الامبيريقي والفكر البشري (فريجه)؛ (3) موروث المفكرين الذين يزعمون الولاء لأفلاطون، بصرف النظر عما إذا كان تبنى آراءهم.

امتدت حياة أفلاطون المهنية خمسين عاماً، وإذا ما استثنينا بعض الرسائل المشكوك في نسبتها إليه، لم يكتب سوى محاورات لا تظهر فيها شخصيته، بل يتم تمثيلها في أفضل الأحوال عبر شخصية مساهم رئيسي، غالباً ما يكون سقراط. عادة ما تصف المحاورات إلى ثلاثة مجموعات: (1) المحاورات المبكرة التي تعني بأسئلة من قبيل كيفية تعريف الفضيلة وما إذا كان بالمقدور تعليمها، وتقوم بفحص مختلف الأجوبة، دون أن تخلص عادة إلى نتيجة إيجابية. تعرف هذه المحاورات كما تعرف إجراءاتها المميزة «بالسقراطية» عوضاً عن «الأفلاطونية». (2) المحاورات الوسطى، مثال *Republic* التي تعرض تعاليم ميتافيزيقية، سياسية، وسيكولوجية. هذه هي المحاورات التي تربط عادة بأفلاطون وتعرف «بالأفلاطونية». (3) المحاورات المتأخرة، مثال *Sophist*، التي تعيد تقويم تعاليم المرحلة الوسطى.

حتى في حالة المرحلتين الأخيرتين، تختلف المحاورات في نهجها وتعاليمها على نحو مهم. هكذا يصعب تحديد فئة مفردة من التعاليم المتسقة في أعماله. (يقر نصير الأفلاطونية المحدثة اوليمبودوريس أن أفلاطون حلم بأنه أصبح بجعة تطير من شجرة إلى أخرى، كي تتجنب سهام الصيادين. هذا يعني أن أفلاطون يراوغ مؤوليه، وأنه «يتوجب أن تفهم أعماله وفق معاني مختلفة، مادياً، وأخلاقياً، ولاهوتياً، وحرفيا».) غير أنه من المغري أن نفترض أن شكسبير احتاز على مذهب متسق يمكن أن نشتقه من منطوقات شخصياته. حاول كثير من الشراح اشتقاق نسق من أعمال أفلاطون، هيجل واحد منهم، حيث عزا إليه - معتبراً (خلافاً لشيلرماخر) أن الأسلوب الحواري ليس أساسياً - نسقاً ثلاثي الأجزاء، يتكون من *الديالكتيك، فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. اعتبر معظم «الأفلاطونيين» أنفسهم كذلك بسبب مشايعتهم لتعاليم يفترض أنها أفلاطونية عوضاً عن تبنيهم لمناهج أفلاطون أو أسلوبه الحواري. غير أن هناك مفكرين مختلفين يؤكدون جوانب مختلفة من تركته.

تنقسم الأفلاطونية بوصفها موروثاً إلى ست فترات مديدة: (1) الأكاديمية القديمة؛ (2) الأكاديمية الهلينستية («الوسطى» و«الجديدة»)؛ (3) *الأفلاطونية المحدثة القديمة؛ (4) الأفلاطونية الوسطى؛ (5) عصر النهضة؛ (6) الفترة الحديثة.

1. بعد رحيل أفلاطون، أصبح ابن أخيه سبيوسبس (405–335 ق.م.) رئيساً *للأكاديمية. (ربما يتعلق السبب الذي حال دون خلافة أرسطو لأفلاطون، الذي هو أذكى تلاميذه، بأنه لم يكن مواطناً أثينياً، ومن ثم لم يكن يحق له ملكية عقار في أثينا، وليس بسبب جنسيته المثلية كما تقترح انسكومب). استمر العمل على غرار أعمال أفلاطون المتأخرة، في مجالات الميتافيزيقا والمنطق والرياضيات.

2. إبان تولي الرئيس السادس، أرسيلوس، تبنت الأكاديمية نزعة *ارتيابية وطبقتها خصوصاً ضد الرواقية، وقد واصل كارنيدس كما وسع من تطبيق هذا النهج. أكدت الارتيابية الأكاديمية استمراريتها بالمحاورات aporetic [الإشكالية] المبكرة، وقد تواصلت لقرنين من الزمان. كتاب أوغسطين *Contra Academicos* (386)) ق.م.) موجه ضد الارتيابية التي عرفها من كتاب *Academica* لشيشرون، لكنه حاول التوفيق بين هذا والأفلاطونية المحدثة التي تعلمها من أفلوطين بأن جادل بأنه كان للأكاديمية تعاليم سرية لم يطلع عليها الغرباء.

حين تولى انتيسكوس اسكالون (نحو 130-68)، تخلت الأكاديمية عن الارتيابية وتبنت مذهباً مركباً من الأفلاطونية، *الرواقية والأرسطية.

3. مهد انتيكوس الطريق لما يسمى «بالأفلاطونية الوسطى»، التي مثلها سيلسوس المضاد للمسيحة (القرن الثاني ب.م.)، فضلاً عن آخرين. في القرن الثاني حاول نيومينوس الأبامي تطهير الأفلاطونية من الإضافات المتأخرة واعتبر النتيجة متماهية مع *الفيثاغورية. غير أن أفلاطوني المرحلة الوسطى العظماء كانوا في الإسكندرية: فيلون (نحو 25 - ق.م. - 50 ب.م.)، الذي جمع بين الأفلاطونية واليهودية، كلمنت (نحو 15 ق.م - 215 ب.م.) ثم أوريجن (185-254)، الذي كان مثل أفلوطين تلميذاً لأمونيوس ساكاس (نحو 175-242)، الذي يعتبر بوجه عام مؤسس الأفلاطونية المحدثة. (التمييز بين الأفلاطونية الوسطى والأفلاطونية المحدثة ليس دقيقاً: منذ القرن الأول قبل الميلاد أصبحت الأفلاطونية نسقاً ميتافيزيقيا أو لاهوتيا، يشتمل مثلاً على الأفكار بوصفها تفكرات في عقل الله، مثال التمثل بالله، والوسطاء الشيطانيين بين الله والبشر؛ وقد تجوهل العنصر [aporetic الإشكالي] في أعمال أفلاطون). أصبح الإسكندرانيون مسيحيين، وكانوا أقل ميلاً للشعوذة من الوثنيين الأثينيين. لم يكن أفلوطين، أعظم الأفلاطونيين المحدثين، عضواً في الأكاديمية، وكذا شأن تابعه فرفريوس (نحو 232-304)، مؤلف مقدمة *(Isagoge)* لكتاب أرسطو *Categories* الذي أصبح في ترجمة بوثيوس اللاتينية عملاً وسيطياً تقليدياً، وشأن أيامبليكوس الذي كان مسؤولاً عن كثير من المفاهيم، خصوصاً الثلاثيات التي تظهر عند بروكولوس. أغلق جوستنيان الأكاديمية عام 529 ب.م. (في حين بقيت المدرسة الإسكندارنية رغم غزو العرب عام 641)، غير أن الأفلاطونية دخلت المسيحية الوسطية عبر أعمال أوغسطين (أفلوطين) ودايونيسس الاريوباجيتي المزيف (بروكس) والأفلاطونية.

4. تواصلت الأفلوطينية في بقاع العالم الوسيط الأساسية الثلاثة: الإسلامية، والبيزنطية، والغرب اللاتيني. تأثيرها على العرب، باهتماماتهم العلمية المهيمنة، كان أقل من تأثير الأرسطية. غير أن الفارابي لم يتأثر فحسب بدولة أفلاطون المثالية التي عرضها في *Republic*، بل تأثر كلية بأفلوطين غير السياسي. طور تابعه ابن سينا الأفلاطونية على نطاق واسع. في بيزنطة ظلت محاورات أفلاطون تقرأ وقد مهد انبعاث الأفلاطونية على يد مايكل بسيلوس (1018-78/ 96) الطريق لاتباع أفلاطون على حساب أتباع أرسطو؛ روج باسيليوس بيساريون (1403-72)، وجورجيوس جيمستوس بليثو (نحو 1355-1450) الأفلاطونية في إيطاليا، وقد أسهم بليثو، كوزيمو دي ميديس في تأسيس أكاديمية جديدة في فلورنسا عام 1459 ترأسها مارسيليو فيشينو (1433-99) ونجحت في جذب لاجئين يونانيين كانوا فروا إلى القسطنطينية، وجلبوا معهم نصوصاً أفلاطونية لم تكن معروفة. استمرت هذه الأكاديمية حتى عام 1521. في الغرب، كانت الأعمال الفلسفية المتوفرة أصلاً أفلاطونية: كتاب أفلاطون *Timaeus*، بوثيوس، أبيوليوس (مؤلف أعمال عن سقراط وأفلاطون، فضلاً عن *The Golden* Ass)، وأوغسطين. في فترة لاحقة ترجم جون سكوتس اريجينا (نحو 810-77) أعمال دايونيسوس. (شك ليورينزو فالا في أن يكون *The Divine Names*، الخ. من أعمال الأثيني الذي هداه القديس بول، وقد أثبت اراسموس هذا الشك. في فترة أسبق اعتقد بوجه عام أن أفلاطونيين من أمثال بروكليس سقورا أفكاره). بحلول القرن الثالث عشر، رغم ترجمة المزيد من أعمال أفلاطون وبريكلوس، كانت الأرسطية قد طغت على الأفلاطونية.

5. في عصر النهضة، أصبح أفلاطون قطب رحى التمرد على المدرسية، واستشعرت الحاجة للدراية المباشرة بنصوصه. في النهاية، ولكن بشكل غير مباشر، بدا أن هذا يقوض التأويل الأفلاطوني المحدث الذي لم يكن يتعرض للشكوك. لقد اعتقد بيتراك (1304-74) أنه «ليس هناك يوناني»، ناصر أفلاطون، «أمير الفلسفة»، ضد أرسطو. ترجم فيشينو أعمال أفلاطون، أفلوطين، وهرمس ترسميجستوس (المؤلف المفترض لمجموعة من الأعمال بعد ـ المسيحية، اعتقد فيشينو أنها أعمال قسيس مصري قديم وأحد مصادر الأفلاطونية). لقد طرح دفاعاً قوياً عن تعليم أفلاطون الخاص بخلود النفس، واعتبره مبشراً بالمسيحية، في موروث «فلسفة التقوى» التي تمتد من زوراستر حتى نيكولس كوسا. تأثر بيكو ديلا ميراندولا أيضاً بأفلاطون، فضلاً عن آخرين، وقد ارتبط بأكاديمية فيشينو. هاجرت الأفلاطونية إلى إنجلترا، عبر ايراسموس، توماس مور (1478-1535)، وآخرين، حيث نشأت عنها *أفلاطونية كيمبردج التي كان بالمقدور تسمية أشياعها، كما لاحظ كولردج، «بأفلوطيني كيمبردج»، كونهم أعجبوا بأفلوطين ولم يرتابوا في تأويله لأفلاطون.

6. في عهد فيشينو، لم يبق من التأويل

الأفلوطوني المحدث لأفلاطون سوى الموروث المتواصل، غير المتحمس أحياناً، الذي يرى أن أفلاطون كان ضمن مرتابي الأكاديمية الجديدة. أحييت هذه الرؤية، التي دعمتها سلطة شيشرون، في نهاية القرن الخامس عشر: من ضمن أنصارها المصلح اللوثري فيليب ميلانكثون (1497–1560) والمرتاب الفرنسي ميشل دي مونتاني (1533–92). غير أن ثمة رؤية ثالثة بدأت تتشكل آنذاك مفادها أن لأفلاطون مذهباً إيجابياً يتميز عن الأفلاطونية المحدثة ويمكن العثور عليه في نصوصه الأصلية. لقد راقت هذه الرؤية للبروتستنت الذين شجبوا التأثير الأفلاطوني المحدث على المسيحية لكنهم وجدوا أن أفلاطون نفسه أقرب للقبول. من روادها جين دي سيرز (أيونيس سيرانوس) (1540–98)، وهو هجويني كالفاني، أسهم في الترجمة اللاتينية وفي تقديم نسخة هرنيكوس ستيفانوس الشهيرة عام 1578 لأفلاطون. أبرز مناصيرها ليبنتز الذي أبدى حزنه في مناسبات عديدة من النزوع شطر قراءة شراح أفلاطون عوضاً عن أفلاطون نفسه: نستطيع أن نستعيد مثل هذه التعاليم القيمة من قبيل نظرية المثل والتذكر فقط إذا تخلصنا من الإزار الأفلاطوني المحدث. لقد دلل تاريخ الفلسفة على صحة هذا الرأي، الذي ظهر خصوصاً في ألمانيا، كفرع متميز، صحبة اللاهوت والفلسفة نفسها: أخيراً ساهم جاكوب بروكر (1696–1770)، ديردرتش تاديمان (1748–1803)، فيلهلم تينيمان (1761–1819)، وهيجل، بصرف النظر عن مواضع قصور محاولاتهم في إعادة تشكيل مذهب أفلاطون، في تفويض التأويل الأفلاطوني المحدث. (أنكر هيجل، مثل فريدريك شيليماخر (1768–1834)، رؤية تينيمان ـ التي تظل تحظى بدعم البعض ـ والتي تقر أن لأفلاطون نسقاً *«للخاصة» لم يقم بكتابته.) أيضاً فإن اكتشاف أفلاطون الجديد أنهى الأفلاطونية بوصفها مذهباً متميزاً شاملاً قابلاً للتصديق، جزئياً لأنه لا سبيل لقراءة المحاورات على اعتبار أنها تناصر عقيدة محددة، وجزئياً لأن هذه المحاورات تؤول عادة على أنها تعرض نسخة بدائية لفلسفة محدثة أكثر تطوراً، مثل الكانتية (تينيمان) أو الهيجلية (هيجل)، يفضلها المؤول على أفلاطون نفسه.

على ذلك، شكل أفلاطون عنصراً غالباً ما يكون أساسياً في كثير من الفلسفة الغربية اللاحقة. لقد كان جاليليو مثلاً أفلاطونياً، لا بمعنى أنه قبل النظريات الرياضية في كتاب *Timeus*، بل لأنه ميز بين مظاهر الطبيعة وبنيتها الرياضية الحقيقية التي تشكل موضع المعرفة الحقيقية. أيضاً قامت الأفكار شبه الأفلاطونية بدور مهم عند كانت وشلنج. عند شوبنهور، الأفكار تعكس الفن (باستثناء الموسيقا)، وغالباً ما كان أفلاطون يقدم خدمة للفنانين وفلاسفة الفن. فضلاً عن ذلك، حتى في الأزمنة المعاصرة، ينظر إلى أعمال أفلاطون على أنها تشتمل على بذور كل الفلسفة الغربية؛ هكذا نجد أنه يتوجب على كل فيلسوف جاد أن يتكيف معه، إما بوصفه حليفاً أو خصماً. يزعم جي.ف. فيرير (1808–64) أن «كل الصواب الفلسفي ما بجله أفلاطون بحق، والخطأ الفلسفي ما أساء فهمه أفلاطون»؛ في حين رأى وايتهد أن الفلسفة المتأخرة إن هي إلا *حواشي على أفلاطون. أما نيتشه فقد اعتبر أفلاطون وفق هذه الرؤية (مثال قوله إن «المسيحية هي الأفلاطونية عند الناس»)، لكن نبذه لزعم أفلاطون بتبصر لا منظوري في الوجود الحق، جعله يعتبر فكره الخاص به «أفلاطونية معكوسة». عند هيدجر دشن أفلاطون هبوط الحقيقة «من الخفاء» إلى «الصحة»، بحيث أثار الميتافيزيقا والإنسية اللتين انتابتا كل الفلسفة المتأخرة، بما فيها فلسفة نيتشه. أيضاً فإنه ألقى محاضرات في عامي 1924–5 في كتاب *Sophist* تمهيداً لإحيائه «مسألة الوجود». أوّل ياسبرز أفلاطون وفق فكره واعتبره «ممثلاً للفلسفة بوجه عام»، مفكراً مفتوحاً إلى ما لا نهاية، أكثر عناية بالتفلسف طريقة في الحياة منه باكتشاف تعاليم بعينها. (في المقابل، لا يشير سارتر في كتابه *Being and Nothingness* إلا بشكل عابر إلى *Sophist*، لكن روايته المبكرة *Er the Areniann* كانت استلهمت من أسطورة إر في (Republic)) في حين أن الأفلاطونية بوصفها مذهباً متكاملاً لم تعد بديلاً مطروحاً، غالباً ما كان الفلاسفة المحدثون، بمن فيهم بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال رايل، يطورون أفكارهم وبراهينهم وتأويلاتهم على نحو يتفاعل مع تعاليم أفلاطون.

م.جي.آي.

M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsillow Ficino* (Brkeley, Calif. 1984).

V. Goldschmidt, *Platonisme et pense contemoraine* (Paris, 1970).

E.N. Tigerstedt, *The Decline and the Fall of Neoplatonc Interpretation of Plato: An Outline and Some Observations* (Helsinki, 1974).

J.L. Vieillard, *Platon et l'idealisme allemand* (1770-1830) (Paris, 1979).

C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Helleness* (Oxford,, 1986).

* **افلوطين** (204/ 5–270). فيلسوف أفلاطوني، استحدث ما يسمى *بالأفلاطونية المحدثة. أصوله مجهولة. درس ما يربو عن 11 عاماً في الإسكندرية، ثم التحق ببعثة عسكرية رومانية إلى الشرق، كي يتعلم من الفلاسفة الفرس والهنود (هكذا يقول محرر كتبه وكاتب سيرته فرفريوس). غير أن البعثة أوقفت، فرجع إلى روما، حين بلغ من العمر 40 عاماً. آنذاك نعم بعناية البلاط وأمضى بقية حياته يدرس. منذ أن بلغ الخمسين كتب باليونانية سلسلة من المقالات وجمعها في ست مجموعات في كل مجموعة تسع مقالات، *Enneads*.

كان أفلوطين تأملياً، يروم الاتصال بمبدأ أعلى، الخير أو الواحد. إنه يخبرنا أنه غالباً ما ينجز نجاحاً مؤقتاً. الشعائر الدينية ليست مجدية لتحقيق هذا الغرض؛ ما نحتاجه هو صعود الروح، بعيداً عن الأشياء المادية. إن ذلك يتطلب الخيرية الشخصية - ويبدو أن أفلوطين كان ذا ضمير وراضياً بمساعدة الأصدقاء ونصحهم، رغم أنه قلل من قيمة التورط في الشؤون العامة. أيضاً فإنه يتطلب بحثاً فلسفياً صعباً.

دافع تدريسه عن الميتافيزيقا التي تجعل هذا الصعود أمراً مرغوباً فيه، وقد وظف في دفاعه دراية مدرسية جيدة بوضع موضوعه واستعداداً تدريسياً لمشاركة وفحص الصعوبات التي يواجهها تلاميذه على قدم المساواة. حتى دفاعه عن أفلاطون، الذي لم يستخدمه إلا استخداما انتقائيا لكنه احترمه باعتباره معصوماً، لم يأسر فكر أفلوطين، وإن قيد أحياناً أصالة تأويلاته. لم يعن أفلوطين بالمسيحية.

جوهر ميتافيزيقاه هو التالي: ليس بالإمكان خلق الأشياء إلا بالتفكير فيها، وأن تفكر في الأشياء بوصفك خالقا أن تكونها (ليس من المناسب اعتبار التفكير تخيلاً؛ إنه تحقيق لما يصنع الصانع صورة منه.) الأجسام أشباح (*«أوهام») توجد في المادة كما توجد الصورة في المرآة، والواقع من خلفها «مثل». لكن حتى المفكر لن ينتج سوى وهم ما لم تكن المثل التي يفكر فيها فيه، ما يجعل مجموعها إياه. الفكر الأصيل، الذي لا يستدل من أفكار سابقة، يسميه أفلوطين «العقل». ولكن ليست هناك عملية في خلقه، بل النشاط اللازمني الخاص بالتفكير التي هي «المثل» القابلة للفهم.

كل من يحتاز على قوة ملزم بممارستها، عبر ما يسميه «بفيض» شيء أقل قوة. إن هذا «السعي»، كما يسمى، يفسر وجود «الهنا» القابل للإدراك الحسي (عالمنا)، الذي فاض من «الهناك» القابل للفهم. يشتمل «الهنا» على *أنفس وأجسام، لأن كثيراً من الأجسام - حتى العالم القابل للإدراك الحسي نفسه - حية (أي بها نفوس)، وأنفسها هبطت تلقائياً من «الهناك» وبمقدورها أن تعود إليه. إننا نحن البشر نختار أي جزء من أنفسنا سوف «يميل» إلي، وبذا نحصل على، حيوات مستقبلية مختلفة ككواكب أو حيوانات أو شياطين (ليس بالمعنى السيء) أو آلهة. سوف تثيبنا أو تعاقبنا هذه الحيوات المستقبلية، بحيث يحافظ على التوازن الأخلاقي «للهنا» الناقص ضرورة لكنه مرتب على نحو مقصود.

النفس أدنى مبادئ أو «فروض» أفلوطين الكلية الثلاثة، فهي تعتمد على العقل، الذي يعتمد بدوره على الواحد أو الخير. الواحد نفسه «يتجاوز الوجود»، لأن عزو الوجود أو أي محمول يجعله أكثر من واحد. الفروض الأخرى متعددة (مثال الأفكار التي يكونها العقل مركبة)، ومن ثم لا تستطيع أن توجد على نحو يستقل عن هذه الوحدة. الرغبة في لمسه هي نوبة الوجود الناتجة عن «الجمال فوق الجمال».

سي.أي.ك.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambrdige History of Later Greek and Early Medieval Philosopy* (Cambridge, 1967), chs. 12-16.

D.J. O'Meara, *Plotinus* (Oxford, 1993).

J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967).

* **افينيروس، رتشارد** (1843–96). فيلسوف وضعي وامبيريقي ألماني يناصر استبعاد المفاهيم القبلية المعرفية التي تنتج ثنائيات ميتافيزيقية وتعتم اكتشافاتنا «للخبرة المحضة». يقر افينيروس أن الفلاسفة الذين تتنافى مذاهبهم ظاهرياً يفترضون «واقعية طبيعية» تستلزم وجود أشياء مادية وعقولاً أخرى. يفترض أن «نقده الأمبيريقي» يعرض الميتافيزيقا بوصفها فرعاً زائفاً من فروع الفلسفة يستوجب الاستعاضة عنها بالعلوم الطبيعية، التي تحتاز على تبرير امبيريقي في اكتشافات الخبرة المحضة. يمكن اعتبار افينيروس فيلسوفاً امبيريقيا من أشياع الكانتية الجديدة يستبق عمله *Kritik de Reinen Erfahrung* (نقد الخبرة المحضة) في جوانب كثيرة كلاً من الوضعية المنطقية وفينومولوجيا هوسرل. كان لأعماله أثر كبير في روسيا كما كان أحد الذين توجه ضدهم كتاب لينين *Matrialism and Empirio-Criticism* الذي صدر عام 1908.

س.ب.

*الكانتية الجديدة؛ الوضعية.

Richard Avenarius, *Kritik der Reinen Erfahrung*, 2 vols. (Leipzig, 1891).

Der Menschlich Weltbegriff (Leipzig, 1891).
Friedrich Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius* (Leipzig, 1912).

* **إقبال، الـلـيـمـه مـحـمـد** (1877–1938). ولـد في سياكوت (الباكستان الآن)، وهو مفكر مسلم وشاعر. تعلم في برلين، وكان يروم إعادة بث الحياة في الفكر الإسلامي وإعادة تكريس دوره المبدع في الفلسفة. عمله الـنـثـري، *The Development of Metaphysics in Persia*، يعد واحداً من أول النصوص الإسلامية غير الشعرية المحدثة التي تعكس النهج المدرسي الغربي. معظم أعماله في الشعر الفارسي والأردي، وهي مستلهمة من الشعر الصوفي الفارسي، خصوصاً من شعر المتصوف الفارسي العظيم جلال الدين الرومي (1207–73). أبرع قـصـائـد إقـبـال الـفـارسـيـة *The Secrets of the Self* إعادة توكيد حديثة للمبدأ الابتسمولوجي الرائج في الفلسفة الإسلامية الذي يقر أولية حدس وخبرة «الأنا» العارفة بذاتها، أو «معرفة الأشهاد».

هـ.ز.

B. A Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* (Lahore, 1944).

* **الأكاديمية.** المؤسسة التعليمية التي أسسها أفلاطون، ربما حوالي عام 387 قبل الميلاد، وقد سميت كذلك بسبب موقعها الذي يعد مقدساً عند البطل أكاديموس. اعتبار الأكاديمية «جامعة» أو «كلية» ضرب من الخيال. أفضل فكرة لدينا عن المواضيع التي كانت تدرس فيها مستمدة من محاورات أفلاطون نفسها ومن شهادات أرسطو. حين توفي أفلاطون، سلمت قيادة الأكاديمية إلى ابن أخيه سبيوسبس. في عام 275 تقريباً، هيمن *المرتابون بقيادة ارسيزيلوس على ما يسمى بالأكاديمية الوسطى، وقد استمرت هذه الهيمنة حتى منتصف القرن الثاني حين أسس كارنيدس «الأكاديمية الجديدة». خلال 87/86، انفصل انتيكوس الاسكالوني عن الموروث الارتيابي الخاص بالتأويل الأفلاطوني بغية استعادة ما عده شكلاً أكثر أصالة من الأفلاطونية. على اعتبار أن الأبنية المادية الخاصة بالأكاديمية الأصلية قد دمرت بسقوط أثينا عام 88، كانت قيادة انتيكوس الأكاديمية خيالية أكثر منها واقعية. ورغم أن الأكاديمية أحييت في نهاية القرن الرابع بعد الميلاد، فقد دمرها جستنيان نهائياً عام 529.

ل.ب.ج.

*الفلسفة، تاريخ مراكزها وأقسامها.
John Dillon, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220* (Ithaca, NY, 1977).

* **الأكاديمية، الحرية.** جانب مكمل من جوانب المجتمع المفتوح؛ الحرية الأكاديمية هي حق أساتذة الجامعة وقطاعات تعليمية أخرى في التدريس والبحث وفق متطلبات مجالاتهم وضمائرهم. غير أنه قد لا يمارس هذا الحق بطريقة لا تثير المشاكل حتى في المجتمعات الحرة. هل يتوجب بسط الحرية الأكاديمية بحيث تشمل أولئك الذين يعتقد آخرون أنهم يستخدمونها للتدخل في حقوق الآخرين، أو بحيث تجوز القيام بأبحاث تواجه اعتراضات أخلاقية؟ في التطبيق، غالباً ما يتم تقييد الحرية الأكاديمية، شأن سائر *الحريات، عبر أعراف ضمنية تتعلق بحدودها. يتوجب ألا نقلل من قدر براعة الأكاديميين أنفسهم في تبرير إنكارهم الحرية الأكاديمية على زملائهم.

أي.أوه.

*محاكمة الفلاسفة؛ التدريس والتلقين.
Russell, *Academic Freedom* (London, 1993). II.

* **اكزوترك** (exoteric) **«الـخـارجـي»** (بـالـيـونـانـيـة exoterkos). كلمة استخدمها أرسطو ليشير إلى أعمال أو براهين مشهورة أو منشورة طرحها، وقد يشير بها إلى أعمال أخرى. يميز بعض الشراح المتأخرون بين أعماله الـ exoteric التي كانت تسهل إلى حد كاف على غير المتخصصين وكتبت بأسلوب منمق، عن أعمال أكثر صعوبة (تسمى أحياناً *esoteric) قصد أن تقتصر على تلاميذه. الأولى صيغت أساساً في شكل محاورات ولم يتبق منها سوى بعض الأجزاء.

ر.جي.هـ.

I. During, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Gotebor, 1957), 426-43.

* **اكسفورد، فلسفة.** ترجع دراسة الفلسفة وتدريسها في اكسفورد إلى بداية القرن الثالث عشر على الأقل، إلى الاوغسطيني أو الأفلوطيني المحدث روربت جوسيتست، أحد الفلاسفة الوسيطيين القلائل الذين تعلموا اليونانية. في بداية القرن الرابع عشر كان دنس سكوتس ووليام أوكام الأكثر أهمية ضمن عدد كبير من علماء المدرسة الفرنسسكانية الذين عارضوا عقلانية الدومينيك توما الاكويني. لقد ذهبا إلى أن العقل غير مؤهل لتأسيس سوى عناصر الإيمان الديني الأكثر عمومية. عقب «الموت الأسود» الذي حدث عام 1348، وأكثر من ذلك عقب أن أفضت هرطقات ويكلف في

نهاية ذلك القرن إلى فرض تحكم اكليريكي على التأمل الديني، ظلت أكسفورد عقيمة إلى حد كبير لفترة تقرب من خمسة قرون. درس هوبز ولوك فيها، بطريقة لم يفيدا منها حسب رأيهما، وقد درس لوك بعض سنين في أكسفورد، لكن لا واحداً منهما أصبح فيلسوفاً إلا بعد أن غادرها بعدة سنوات.

نحو منتصف القرن التاسع عشر، درس فيلسوفان مبرزان في أكسفورد بطريقة منعزلة وغير مؤثرة فلسفياً: جي.ن. نيومان، الذي عول على أرسطو، الامبيريقيين البريطانيين، والأسقف بتلر، و هـ.ل.مانسل، التلميذ الأبرز من تلاميذ آخر فيلسوف اسكتلندري، السير وليام هاملتون. نظرية نيومان في الاعتقاد ونظرية مانسل في حدود الفكر الديني تحكيان من بعيد مقاومة سكوت وأوكام لدعاوى العقل من مجال الاعتقاد الديني.

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ظهرت مدرسة أساسية، *الهيجلية المنجلزة التي بدأها ت.هـ. جرين وكان ف.هـ. برادلي أحد أنصارها المبرزين. رفض أشياع تلك المدرسة زعم الرؤية السائدة في العالم، وفي بسطها العلمي، بأنها معرفة أصيلة، واعتبروها بديلاً عملياً مؤقتاً يعج بالتناقضات الداخلية. يمكن تحقيق المعرفة الحقيقية ليس عبر الفهم التحليلي، بل عبر العقل الفلسفي الذي يلحظ أن الطبيعة نتاج العقل، أو على الأقل مشكلة ومعبر عنها عبره.

أزاح رسل ومور في كيمبردج هذه العقيدة المثالية عن المجال، رغم أن أشياعها ظلوا زمناً طويلاً مهيمنين على الحرفة الفلسفية في الجزر البريطانية. آخر أشياعها المبرزين هو البارع لكنه المشاكس فكرياً ر.سي. كولنج وود. تعرضت *المثالية لنقد أقل في معقلها من قبل جي. كوك ولسون و هـ.أي. برتشارد، أثناء وبعد عقد الإدواردبين. لقد نشروها بشيء من حرفية جي.أو. مور التي لا تلين، ولكن بأثر مخدر وليس ملهماً.

في الثلاثينيات بعثت الروح ثانية في أكسفورد، حيث جلبت أفكار كيمبردج الجديدة بأسلوب وإحكام وسطوة عبر ه.هـ. باريس، وحظيت بنقلة أكثر تطرفاً على يد جلبرت رايل، الذي اعتبر الفلسفة معنية ليس بإشكاليات أصيلة بقدر ما هي معنية بأحاجي أو أخلاط. «مهمة الفلسفة الوحيدة إنما تتعين في الكشف عن مصادر التعبير اللغوي لتشكيلات رديئة ونظريات سائدة منافية للعقل». تأوج هذا المهذب في كتابه *The Concept of Mind* الصادر عام 1949، حيث عزيت *ثنائية العقل ـ الجسم إلى استيعاب خاطئ لإقرارات تتعلق بالعقول في إقرارات عن أشياء مادية. الأولى، عنده، لا تقر وقائع داخلية خصوصية للفكر والشعور بل تشير إلى نزوعات أجسام بشرية شطر السلوك والتحدث بطرق بعينها في ظروف بعينها.

تحصل فلسفة أكسفورد للغة الجارية، كما تسمى، على أكثر تعبيراتها إتقاناً في الأعمال المسلية التي قام بها جي.ل. أوستن، الذي شارك مور قدرته على الهيمنة على جيل من الفلاسفة بفضل قوة شخصيته وإن تفوق على مور في تنقيح تمييزاته اللغوية. عقب وفاته عام 1960 وبسبب عودة أي.جي. أير إلى أكسفورد بعد غياب عشرين عاماً، وتركز الاهتمام على أعمال و.ف. كواين وبعض الفلاسفة التحليليين الأمريكيين الآخرين، تحللت مدرسة اللغة الجارية ولم يحل بدلاً عنها أي شيء أكسفوردي على نحو خاص.

أي.كيو.

* **اكسينوكراتس** (396–314 ق.م.). خلف سبيوسبس في رئاسة *أكاديمية أفلاطون، وقد كتب أبحاثاً حاول فيها أنسقة أفلاطون، لكنها فقدت، رغم أن نطاق أعماله يمكن أن يخمن من البيبلوجرافيا المختصرة التي كتبها ديوجينس ليريتوس. كان أول واحد في مدرسة أفلاطون حاول الرد على انتقادات أرسطو. صياغته *للأفلاطونية أصبحت ذات نفوذ عظيم في فترة الموروث اللاحقة. وعلى وجه الخصوص فإن تقسيمه للفلسفة إلى ثلاثة فروع، الفيزياء، الأخلاق، والمنطق، ساعد في تشكيل *الفلسفة الهيلينية وفهمها عند أخلاقها في القرن الرابع.

ل.ب.ج.

John Dilton, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220* (Ithaca, NY, 1977).

* **اكسينوفانس الكولوفوني** (نحو 560–نحو 470 ق.م.). فيلسوف قبل سقراطي، كوزمولوجي ولاهوتي، وهو صاحب أول نقاش نعرفه للابستمولوجيا. أقر فكرة أساسية مفادها أنه لا يكفي لزعم المعرفة «قول ما هو صادق كلية»، ويبدو أنه اعتقد في استحالة المعرفة خارج نطاق الخبرة المباشرة. عوضاً عنها اقترح «الآراء المشابهة للأشياء الصحيحة»، التي يتوجب أن تعني أنها مستقرأة مباشرة من عالم الخبرة المباشر. ما نعرفه من نظريته الابستملولوجية يبين أنه مارس ما كان يعظ به.

في اللاهوت سخر من النزعة المشبهة التقليدية، حيث لاحظ أن كل عرق يعرض آلهته على صورته، وخلص إلى أنه لو كان بمقدور الخيول أن ترسم، لرسمت آلهتها شبيهة لها. هاجم أيضاً القصص التقليدية حول آلهة اليونان بوصفها خالدة، واقترح عوضاً عنه

أحدية ترانسداتية. يبدو أنه اشتق خصائص إلهه من مبدأ عام في «المناسب»؛ وهذه هي أول محاولة نعرفها في اللاهوت الفلسفي.

إي.ل.هـ.

J.H. Lesher, *exnophanes of Colophon* (Toronto, 1992).

* **الأكويني، القديس توما** (1224/5 – 74). أعظم الفلاسفة اللاهوتيين الوسيطيين قاطبة. بعد أن تجاهله المفكرون خارج الأوساط الكاثوليكية لعدة قرون، أصبحت أعماله تدرّس بشكل متزايد في الوسط الفلسفي الأوسع، وقد وظفت رؤاه في النقاشات الفلسفية المعاصرة في فروع المنطق الفلسفي، الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، فلسفة العقل، الفلسفة الأخلاقية، وفلسفة الدين. ولد في روكاسيكا في مملكة نابولي، وحين بلغ الخامسة أرسل إلى أريبي في مونت كاسينو، حيث التحق في منتصف عقده الثاني بجامعة نابولي. في عام 1242 أو العام الذي يليه انضم إلى رهبنة الوعاظ (الرهبنة الدومينيكية) وأمضى بقية عمره يمتثل لوصايا الرهبنة دراسة ووعظا. في عام 1256 حصل على إجازة التدريس من جامعة باريس، ثم درّس في ارفينون روما، ونابولي، وكان آنذاك معنيا بتطوير وتنقيح نسق فكري سوف يحظى في الكنيسة بسلطة يعجز كل نسق لاهوتي آخر عن مضاهاتها. بيد أنها لم تكن سهلة المنال. الراهن أن معاملته معاملة القديسين عام 1323 تجعلنا نضع في الاعتبار حقيقة أن عددا من القضايا التي دافع عنها قد تم شجبها من قبل قادة الكنيسة في باريس وأكسفورد عام 1277، أي بعد وفاته ببضع سنوات.

رغم أنه مات ولم يتجاوز الخمسين، فإن الأعمال التي أنجزها ضخمة، حيث بلغت وفق تقدير متواضع 8 مليون كلمة. تتخذ كثير من أعماله شكل الحواشي خصوصا على الأناجيل، دراسات أرسطو - التي لم يصل كثير منها إلى الغرب المسيحي إلا مؤخرا - و *Sentences* لبيتر لومبارد - التي تعد المادة الأساسية لتدريس علم اللاهوت في العصور الوسطى. أيضا قاد عدة نقاشات تتعلق بمسائل الحق، قدرة الله، الروح، والشر، وقد وثقت تلك النقاشات توثيقا وافيا. وأخيرا، كتب الأكويني أشهر أعماله *(Summae)* الذي ظهر في شكل ملخصين لعلم اللاهوت، الأول هو «في حقيقة الإيمان المسيحي في مقابل الوثنية» الذي يعرف باسم *(Summa Contra Gentiles)*، والذي ربما كتب كي يكون دليلا مرشدا لمن ينشد هدي الآخرين، خصوصا المسلمين، إلى الإيمان الكاثوليكي، وتحفته الأساسية «المحصل في اللاهوت» *(Summa Theologia)* الذي مات قبل أن يكمله. في 6 ديسمبر عام 1273 كابد تجربة خلال قداس توقف بعدها نهائيا عن الكتابة. يروى أنه قال مفسرا انقطاعه «لقد بدا لي أن كل ما كتبته قشة مقارنة لما أبيح لي به». توفي الأكويني بعد واقعة البوح هذه بأربعة أشهر.

يستبان من حقيقة أنه كتب شروحات على العديد من أعمال أرسطو أنه أدرك أهمية إثبات التوفيق، بدرجة أو أخرى، بين النسق الأرسطي والمسيحية. لقد شكل أرسطو نسقا ذا نطاق وقدرة على الإقناع هائلين. الراهن أنه نسق مقنع لا بسبب مهارات صاحبه الجدلية بل بسبب تطبيقه الصارم للمنطق على قضايا يقبلها كل ذي عقل سليم. لم يكن الأكويني أول من استشعر الحاجة إلى تحديد مدى اتساق نسق أرسطو مع التعاليم المسيحية، وإلى اعتبار كيفية الدفاع عنها حال تعارضها مع ذلك النسق؛ لكنه هو الذي قام، أكثر من أي شخص، بمواجهة التحدي، وبإنتاج ما يتوجب أن يكون أفضل الحلول. يتعين حل الأكويني في نسق الفلسفة المسيحية الأرسطية الذي دافع عنه، أكثر مما دافع عنه في أي موضع آخر، في *Summa Theologia*، حيث تشكل الميتافيزيقا الأرسطية، فلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقية، قطاعا كبيرا من رؤية في خلق العالم و*الله لا جدال في مسيحيتها.

يعقد الأكويني تمييزا بين طريقين يفضيان إلى الله: الوحي والعقل البشري. ثمة أشياء كثيرة الدراية بها أفضل من جهلها، مثال كون الله موجودا، وكونه واحدا، وكونه كائنا روحيا. وبوجه عام، العقل مرشد أقل اقتدارا من الوحي في ضمان اكتساب هذا الضرب من المعرفة القيّمة. على ذلك، يعتقد الأكويني أنه يمكننا الوصول إلى تلك الحقائق دون عون من الوحي، أي عبر الجدل، خصوصا وفق حقائق الخبرة المشتركة، مثال خبرتنا بالحركة في العالم. أن تجادل حول تلك القضايا المتعلقة بالله وفق ذلك الأساس وعبر تطبيق منطق محكم هو أن تمارس الفلسفة. هذه ليست ممارسة للاهوت، ناهيك عن أن تكون ركونا إلى الوحي. مثل هذا التطبيق للمنطق تراه مبثوثا عبر كل أعمال الأكويني، ما يجعله فيلسوفا حتى في تلك السياقات التي يتناول قضايا دينية صريحة من قبيل وجود الله.

اضطر الأكويني إلى البحث عن «براهين على وجود الله» لأنه لاحظ أن القضية التي تقر وجود الله ليست بيّنة بذاتها نسبة إلينا، رغم أنها بيّنة بذاتها في ذاتها. يمكن للبرهان أن يتخذ أحد طريقين، الاستدلال على الأثر وفق اعتبار العلة، والاستدلال من الأثر على

العلة. يطرح الأكويني خمسة براهين على وجود الله، يسميها *quinque via* (السبل الخمسة)، يبدأ كل منها بأحد آثار الفعل الإلهي ويجادل بطريقة عكسية شطر علته. وفق رؤيته، ليس بمقدور أي برهان أن يبدأ من الله وأن يتحسس طريقه إلى آثاره، إذ إن هذا يتطلب أن يكون لدينا تبصر بطبيعة الله، في حين أن طبائعنا تحول دون احتياز مثل ذلك التبصر. إننا نعرف عنه أنه موجود، لكننا لا نعرف ما هو.

يستدل الأكويني أولا من حقيقة أن الأشياء تتحرك في العالم على وجوب أن يكون هناك محرك أول لا يتحرك بسبب أي شيء آخر، وكلنا يعتقد أن هذا المحرك هو الله. في البرهان الثاني يستدل من حقيقة أننا نجد في العالم سلسلة من العلل الكافية على وجوب وجود علة كافية، يسميها كل منا «الله»، تشكل الحلقة الأولى في تلك السلسلة. في البرهان الثالث يبدأ الأكويني من حقيقة أننا نجد أشياء تحتاز على إمكان الوجود قدر ما تحتاز على إمكان عدم الوجود، فهي أشياء أنتجت وسوف تفنى. وبعد أن يجادل بأنه ليست كل الأشياء كذلك، يخلص إلى ضرورة وجود شيء، يسميه كل منا «الله»، واجب بذاته وعلة وجوده ليست مفارقة له. في البرهان الرابع يبدأ من حقيقة أن هناك تدرجا في الأشياء، فبعضها خيري جدا والآخر أقل خيرية، بعضها حقيقي والآخر أكثر حقيقية، وهكذا، ومن هذا يخلص إلى وجوب وجود شيء، يسميه كل منا «الله»، هو علة الوجود والخيرية وكل كمالات الأشياء. وأخيرا يلحظ الأكويني أن الأشياء في الطبيعة تسلك بغية تحقيق غاية بعينها حتى إن لم تكن واعية، ويخلص إلى وجوب وجود كائن عاقل، يسميه كل منا «الله»، يوجه كل الأشياء الطبيعية شطر غايات يعينها. لقد قيل إن العديد من تلك البراهين يعاني من خلل مميت، كونها تركن إلى فيزياء عفا عليها الزمن؛ بيد أن ثمة شراحا محدثين يرتابون في هذا الضرب من النقد.

اعتقاد الأكويني في أنه ليس لدينا تبصر بطبيعة الله أرغمه على تناول مسألة الكيفية التي يتوجب أن نفهم وفقها الألفاظ المستخدمة في الإنجيل في وصف الله. ما الذي تعنيه الكلمات: «خيّر»، «حكيم»، و«عادل» حين تعزى إلى الله؟ إن معانيها تختلف حين تعزى إلى البشر، وإلا لكان لدينا تبصر بطبيعة الله. هل يتوجب إذن أن تفهم بشكل سلبي، بحيث تفهم على أنها تعني «غير شرير»، «ليس أحمق»، ...؟ لقد رفض الأكويني هذا الحل الذي ينسب إلى ابن ميمون (1135-1204) لأنه يغاير ما يقصده الناس من استخدام مثل تلك الألفاظ. أما إجابته فتقر أن تلك الألفاظ إنما تستخدم وفق قياس المماثلة حين تعزى إلى الله، ولأننا لا نستطيع الاحتياز على مفهوم مناسب لله، أي على اعتبار أن أفكارنا عنه تقصر عن واقعه، محتم علينا أن ندرك أن الخصائص التي تدل عليها ألفاظ الكمال في الأحوال العادية توجد (أو سبق أن وجدت) في الله ولكن بطريقة أسمى من وجودها فينا. هذا لا يعني أن الله ليس، حقيقة أو بالمعنى الأكمل، خيّرا، حكيما، عادلا. على العكس تماما، فهو يحتاز على تلك الكمالات بأكمل طريقة ممكنة، والمخلوقات هي التي تقصر عن بلوغها.

المعرفة (العلم) هي إحدى الكمالات الإلهية التي يعنى بها الأكويني. الله يعلم كل شيء يمكن العلم به، وبخصوص علمه بالعالم المخلوق، فإنه لا يعلمه علم المشاهد لشيء عرض له. لا يرتهن الله بوصفه العلة المطلقة الأولى بأي شيء نسبة إلى أي شيء. لذا فإن معرفته بالأشياء لا تتوقف على الوجود المسبق للأشياء التي يعرف. على العكس تماما، ففعل المعرفة هو الذي يوجد الأشياء. نستطيع، فيما يرى الأكويني، أن نقارب طبيعة تلك المعرفة بتشبيهها بدراية المهندس المعماري بالمنزل قبل أن يبنيه مقارنة بدراية من يمر على ذلك المنزل. إن وجود المنزل راجع إلى مفهوم المهندس له، في حين أن من يمر عليه قد شكل مفهومه له لأنه كان موجودا أصلا.

ولأن الله يعلم كل شيء يمكن العلم به، فإنه يعلم كل سلوك سوف يقوم به كل كائن بشري، الأمر الذي يثير إشكالية ذاع صيت صعوبتها تتعلق بما إذا كان البشر أحرارا حال كون الله كلي العلم. في معالجته لهذه المسألة يستخدم الأكويني المجاز التالي. الواقف على قمة الجبل يرى في الوقت نفسه كل العابرين في الطرق التي تخترق منحدر الجبل، رغم أنهم لا يرون بعضهم بعضا. وعلى نحو مشابه، يرى الله السرمدي في الوقت نفسه كل حوادث الماضي والحاضر والمستقبل، «فالسرمدية تشتمل على كل الأزمان». وتماما كما أن درايتي الحاضرة بالسلوك الذي تقوم به أمام ناظري لا تستلزم أن سلوكك ليس حرا، فإن علم الله الحاضر، الذي لا يتقيد بزمن، بأفعالنا الماضية والحاضرة والمستقبلية، لا يستلزم أنها ليست حرة. ثمة صعوبة كأداء تواجه هذا الحل تتعلق بحقيقة سبق ذكرها تقر أن الأكويني لا يعتقد أن علم الله بالعالم شبيه بعلم المشاهد بل هو أشبه بعلم الصانع بما صنعت يداه. إذا توجب اعتبار تاريخ العالم تكشفا تدريجيا لخطة إلهية مقدرة، فإنه تصعب رؤية المعنى، المتعلق بالأخلاق

على أقل تقدير، الذي تعد الأفعال البشرية وفقه حرة. الواقع أن حل الأكويني يظل موضع جدل طويل.

على اعتبار العلاقة الآصرة التي تربط المعرفة بالحقيقة في مستويات عديدة، يلحظ الأكويني أن عرضه لطبيعة المعرفة لا يكتمل إلا بنقاش الحقيقة ـ على أي حال، الحقيقة مفهوم محتم عليه أن يعنى به طالما أن الإنجيل يقر «أنا الحق». يتوجب أن ننشد الحقيقة إما في عقل العارف أو في الأشياء المعروفة، والأكويني يرى أن ثمة جدوى من قبول ذينك البديلين، طالما عقد تمييز بينهما. إنه يؤسس محاجته على مقارنة بالخير. نستخدم كلمة «الخير» للإشارة إلى ما تصبو إليه رغابنا، ونتسخدم كلمة «الحق» للإشارة إلى ما تصبو إليه عقولنا. ولكن في حين توجهنا رغابنا إلى الخارج شطر الأشياء المرغوبة، فإن عقولنا توجهنا إلى الداخل صوب الحقيقة الموجودة في عقولنا. بهذا المعنى، تشير الرغبة والعقل إلى اتجاهين متعاكسين، وهما يقومان بذلك وفق معنى آخر، ففي حالة الرغبة نقول إن الشيء المرغوب خيّر، لكننا نقول عن الرغبة نفسه إنها خيّرة بقدر ما يكون المرغوب فيه خيّرا. وعلى نحو مماثل، رغم أن المعرفة الموجودة في عقولنا صحيحة في أصلها، يقال إن الشيء الخارجي حق بسبب علاقته بالحقيقة الموجودة في العقل.

يمكن عقد تمييز بخصوص العلاقة بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية، لأن الشيء قد يحتاز على علاقة جوهرية أو عارضة بالعقل العارف. إذا كان وجود الشيء المعروف يرتهن بالعارف، فإن علاقته بالعقل جوهرية. علاقة الشيء المخطط بالخطة مثلا علاقة جوهرية. ما كان للمنزل أن يحتاز على الملامح التي احتاز لو أن المهندس المعماري صممه بطريقة مغايرة، ولذا فإن تلك الملامح تتعلق بطريقة جوهرية بالفكرة القابعة في عقله. وكذا شأن الأشياء الطبيعية، فهي تتعلق جوهريا بعقل الله، الذي هو خالقها، إذ إن وجودها يرتهن بالفكرة التي احتازها عنها. هذا يغاير علاقة الشيء بمن يمرّ به. علاقة المنزل بمن يمرّ به عارضة، فالمنزل لا يرتهن به. بعقد هذا التمييز يطور الأكويني المفهوم الذي أصبح يعرف «باتجاه المناسبة». الفكرة التي تكون في عقل المهندس المعماري هي التي تكون حقة أساسا، والمنزل الذي بني وفق خريطته لا يعد حقا إلا بطريقة ثانوية. إذا لم يطابق المنزل الذي شيده الباني خريطة المصمم، فقد أخطأ الباني. المنزل ليس حقا نسبة إلى المصمم. لكن هذا لا يعني أن الخريطة لا تناسب المنزل بل يعني أن المنزل لا يناسب الخريطة.

من جهة أخرى، إذا لم يقم من يمرّ بالمنزل بتشكيل فكرة دقيقة عنه، فإن فكرته هي التي لا تناسب المنزل ـ إنها ليست حقة بالنسبة إلى المنزل.

مكّن هذا التمييز الأكويني من إقرار أن الحق يوجد، ولكن بطرق مختلفة، في العقل وفيما يتوجه إليه العقل. بكلمات أخرى، إذا تعلق الشيء جوهريا بعقل العارف، فإن الحقيقة توجد في العقل وجودا أساسيا في الشيء بشكل ثانوي؛ في حين إذا تعلق الشيء عرضا بعقل العارف فإن الحقيقة تكون في الشيء كونا أساسيا وتكون في عقل من يعرفها كونا ثانويا. في كل حالة، ما يقال محدد وفق ترتيب الارتهان. الحقيقة ثانوية نسبة إلى ما ترتهن به. حقيقة المنزل إنما تكمن في مطابقته الخريطة، وحقيقة فكرة من يمرّ به إنما تكمن في مطابقتها المنزل. في كل حالة ثمة حقيقة عندما يكون هناك شكل مشترك بين العقل والشيء. وفق هذا، يعرّف الأكويني الحقيقة بأنها مطابقة الذهن للشيء. بيد أن قيام هذه المطابقة لا يستلزم علم عقل العارف بقيامها. ذلك أن هذا العلم يتضمن مرحلة أخرى يحكم فيها العقل بأن الشيء يتخذ الشكل المعطى أو لا يتخذه. إننا لا نتعامل هنا مع مجرد مفهوم التطابق مع شيء خارجي، بل مع حكم في التطابق يتم فيه الربط بين مفهومين بشكل إيجابي أو سلبي. هذه هي الحقيقة، الحقيقة كما هي معروفة، التي يعرّفها الأكويني بأنها كمال العقل.

هكذا حُمل الأكويني على وصف السبل التي يمكن أن يكون الشيء بها باطلا، تحسبا لأن يُعتقد أنه يقر أن الباطل لا وجود له. ثمة تعليم مركزي في *Summa Theologia* يقر أن الحق حد متعال، أي أنه يصدق حقيقة على كل الأشياء. باختصار، كل ما يوجد حق. السبب الذي جعله يقر هذا بيّن، فالحق عنده إنما يكمن في تطابق الشيء مع الذهن، وكل شيء يطابق ذهنا ما، أكان بشريا أو إلهيا. ولكن إذا كان كل شيء حقا، فلا مجال للباطل. النتائج التي يخلص إليها الأكويني فيما يتعلق بالحق تملي تعاليمه الأساسية في الباطل. على اعتبار أن الحق والباطل نقيضان، يتعين أن يوجد الباطل في الموضع الذي يكون فيه وجود الحق طبيعيا. إنه يشغل المكان المخصص للحق. المكان الأساسي للحق هو العقل، ومكانه الثانوي إنما يتعين في الأشياء المتعلقة بعقل ما. الشيء الطبيعي، بوصفه نتاجا لفعل المشيئة الإلهية، لن يكون باطلا، نسبة إلى فكرة الله عنه، لكن ما صنعته يد الإنسان باطل بقدر ما يغاير مخطط صانعه. غير أن الأشياء التي خلقها الله وتلك التي صنعتها أيدي البشر قد تكون باطلة بطريقة

معدلة، بقدر ما تنزع صوب جعلنا نقر آراء باطلة بخصوصها. هكذا يعد القصدير «فضة مزيفة (باطلة)» بسبب ظاهره المضلل، كما يعد المحتال شخصا مزيفا (باطلا) بسبب جدارة عرضه لنفسه الظاهرة بالتصديق. بمعنى ما، يتوجب وفق تصور الأكويني أن يكون حق في العالم يفوق، بعدد لا متناه، ما فيه من باطل، فالحقائق المتعلقة بالنظام المخلوق الذي يعرفه الله لامتناهية، خلافا للآراء الباطلة التي تحتازها المخلوقات، فهي وإن كانت عديدة لا تشكل شيئا نسبة إلى الحقيقة التي يحتازها الله.

لدى الإكويني الكثير ليقوله عن النفس البشرية. لقد ورث عن أرسطو المذهب الذي يقر أن لكل شيء حي نفسا، نباتا كان أم حيوانا غبيا، أم كائنا بشريا. في الحالة الأولى النفس غذوية، وفي الثانية حساسة، وفي الثالثة غذوية وحساسة وعاقلة. على اعتبار أنه في كل حالة، ثمة جسم يحتاز على نفس، يستثار سؤال حول كيفية ارتباط النفس بالجسم. ربما تكون جزءا ماديا من الجسم الذي تحييه. إجابة الأكويني هي التالية. في الأشياء التي تعيش بيننا، النفس هي المبدأ الأول في الحياة. لا شيء يكون حيا لمجرد كونه ماديا، وإلا لكان كل شيء حيا. الجسم حي بفضل كونه جسما من نوع بعينه. يستخدم الأكويني عبارة «شكل جوهري» للإشارة إلى ما يكون به الشيء من النوع الذي يكونه، ولذا فإن نفس الشيء شكل جوهري للجسم. ومن الواضح أنه ليس بمقدور الشكل الجوهري للجسم أن يكون ماديا إلا بقدر ما يمكن أن تكون دائرية النافذة الوردية، التي هي الشكل الهندسي الذي تتخذه النافذة، مادية. النافذة مادية، لكن دائريتها ليست كذلك.

رغم أن نبات اللفت والسلاحف تحتاز على أنفس، إلا أنها ليست كائنات روحية. البشر كائنات روحية بسبب احتيازهم خصوصا على نفوس عاقلة. خلافا للخضراوات والحيوانات الغبية، لدينا عقول. يتفق الأكويني مع أرسطو في أن المعرفة البشرية تتضمن عملية استيعاب لا مادي للشيء المعروف يقوم بها العقل العارف، بحيث يكون بمعنى ما متماهيا مع ذلك الشيء. للعقل البشري وظيفتان، فاعلة ومنفعلة. يقوم العقل الفاعل بالتجريد من «المظاهر»، أي من خبرتنا الحسية. ما يجرد يُخزن في العقل بوصفه منفعلا، وهذا الذي يتم تجريده جاهز بحيث إنه حتى حال غياب الأشياء المادية عن إحساساتنا، نستطيع أن نفكر فيها.

تتكون الأجسام التي نختبرها بالحس من مادة وشكل. «التجريد» مجاز يستخدمه الأكويني ليشير إلى أن شكل الجسم المختبر حسيا يصبح أيضا شكل عقل العارف. غير أن شكل العقل لا يحتاز على نمط الوجود الذي يحتازه الشكل في الجسم المعروف. في الحالة الأخيرة، يقال إن الشكل يحتاز على «وجود طبيعي»، وفي الحالة الأولى يحتاز على «وجود قصدي». معرفة الشيء التي تم الحصول عليها عبر فعل التجريد تعد معرفة كلية بمعنى أنه ليس الشيء نفسه بفرديته الذي يفكر فيه، بل طبيعة ذلك الشيء. غير أنه لا قيمة لمثل هذه المعرفة الكلية إلا عند المخلوقات التي تحتاز على عقول، فقيمتها منعدمة عند المخلوقات التي تتعين أرقى ملكاتها في الحس.

للنفس البشرية العاقلة جزءان. وكما هو متوقع، يقوم مفهوم الإرادة بدور كبير في تقصي الأكويني المكثف، في *Summa Theologia* ، للأخلاق. يرتبط هذا التقصي بشكل منظومي بالنقاش المطول الذي يسبقه والذي يتعلق بالله، علمه وقدراته، حيث يعتبر العالم شيئا مخلوقا. للكائنات البشرية بوصفها آتية من الله منزلتان، فنحن مدينون له بوجودنا كما أننا متوجهون إليه بوصفه الغاية التي نتوجه بطبيعتنا شطرها. الراهن أن مفهومي *exitus, reditus* (البعد والأوبة) يخرجان من الله ويعودان إليه، وهما لا يقومان فحسب بتحديد منزلتنا بل يطرحان المبدأ البنيوي الأساسي في *Summa Theologia.* تأسيسا على تعاليم أرسطو، خصوصا *Nicomchean Ethics*، الجزأين الثالث والرابع، يطرح الأكويني تحليلا مفصلا للفعل البشري، مركزا على الطوعية، القصد، التخير، والتدبر، وهو يجادل بأن توفر هذه الجوانب شرط لبشرية الفعل، خلافا للعطس أو الارتعاش، إذ يمكن أن يقال إنه يحدث لنا بقدر ما يمكن أن يقال إننا نحدثه، كما أنه قد يحدث على نحو مماثل للبهائم. الفعل البشري إذن هو ذلك الذي نعتبر أنفسنا محتازين على سبب للقيام به، حيث يتعين ذلك السبب في القيمة التي نعزوها إلى الشيء الذي يشكل غاية فعلنا. يجادل الأكويني أنه خلف الغايات الفرعية التي قد نتغياها، ثمة غاية قصوى، السعادة، التي لا نستطيع إنكارها، رغم أننا بسبب الجهل أو العجز قد نؤدي فعلا بطريقة تعوق تحقيقها. على ذلك، فإن المبدأ العملي الأساسي «تجنب الشر واعمل الخير» مبيّن في كل واحد منا بحيث لا يتسنى لأحد تجاهله. يشكل هذا المبدأ صحبة مبادئ أخرى مشتقة منه، في *Summa Theologia*، نسقا تاما ومفصّلا في القانون الطبيعي أحدث أثرا كبيرا في النقاشات المعاصرة لفلسفة القانون.

في هذا المجال كما في مجالات أخرى،

النقاشات التي أثارتها أعمال الأكويني في الأزمنة الحديثة دارت بين ومع فلاسفة ذوي اتجاهات علمانية قدر ما دارت بين ومع علماء لاهوت مسيحيين، وبهذا المعنى فإن اللقب [*doctor communis* العلاّمة الجامع]، الذي اشتهر به، يصدق عليه أكثر من أي وقت مضى.

أي.برو.

*الله والفلاسفة؛ الله، البراهين على وجود؛ الله، براهين ضد وجود.

Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, ed. Thomas Gilby (London, 1963-75), 60 vol.

———*Aquinas: Selected Philosophical Writings*, ed. Timothy McDermott (Oxford, 1993).

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford, 1992).

Anthony Kenny, *Aquinas* (Oxford, 1980).

———(ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (London, 1969).

Norman Kretzman and Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge, 1993).

Christopher Martin (ed.), *Thomas Aquinas: Introductory Readings* (London, 1988).

*** الإلهي، علم أخلاق الأمر.** نظرية أخلاقية تقر أن كل المتطلبات الأخلاقية مستمدة من أوامر الله. يمكن تفصيل الفكرة الأساسية على النحو التالي. (1) لا يكون الفعل محظورا أخلاقيا (شائنا) إلا لأن الله أمر بالكف عنه. (2) لا يكون الفعل جائزا (حسنا) إلا لأن الله لم يأمر بالكف عنه. (3) لا يكون الفعل ملزما أخلاقيا إلا لأن الله أمر بالقيام به. يترتب عن هذه المزاعم أنه إذا لم يكن ثمة إله، ليس هناك ما هو محظور أو ملزم أو جائز أخلاقيا.

لهذا المفهوم في الأخلاقية أصول مميزة. في العصور الوسطى، نجده يبرز خصوصا في أعمال أوكام وتلاميذه، كما نجده في أعمال لوك وباركلي، وفي عهد أحدث صادق عليه كيركجرد وبارث. أيضا فإنه يتسق مع التصور الإنجيلي لله. الإنجيل العبري مليء بالقصص التي تحكي عن فرض الله لمطالب عبر الأمر بها. في الأناجيل يعظ عيسى بأخلاق المحبة في شكل وصايا بحب الله وحب الجار قدر حب المرء لنفسه (Mathew 22: 37-40).

غير أن هذه النظرية أثارت الشكوك منذ عهد أفلاطون. بتوظيف مثال من عمله *Euthyphro*، لنا أن نسأل: هل تعذيب الأبرياء عمل شائن لأن الله حرمه، أم أن الله حرمه لأنه عمل شائن؟ في الحالة الأخيرة، كون التعذيب خطأ لا يرتهن بأمر إلهي. في الحالة الأولى، لو أن الله لم يحرم التعذيب لكان صوابا، رغم أن التعذيب يبدو بداهة عملا شائنا ضرورة. على ذلك، إذا كان الله يحرم التعذيب ضرورة، فإن ذلك يستلزم وفق النظرية أنه عمل شائن ضرورة. لذا فإن بعض منظّري الأمر الإلهي المعاصرين يدافعون عن تصور في السيادة الإلهية ترتهن فيه الحقائق الأخلاقية بأوامر إلهية ضرورية.

ب.ل.كيو.

J.M. Idziak (ed.0, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York, 1980).

P.L. Quinn, *Divine Command and Moral Requirements* (Oxford, 1978).

*** الإلهية، الفلسفة.**

ما أروع الفلسفة الإلهية!
إنها ليست جافة ولا فاسدة كما يفترض الأغبياء البلداء،
بل موسيقية كما عود أبولو،
وليمة دائمة من الحلوى اللذيذة،
حيث لا مكان للإفراط الفج.

Comus ملتون، مسرحية يقوم فيها كومس، ابن سيرس وباكوس، بإغواء السيدة البريئة، التي تجادل أساسا حول أهمية العذرية. الكلمة سالفة الذكر تجيء بعد نقد أروع موجه ضد «الشهوانية الحسية»، التي يقال إنها تخثر الروح بالأدواء في هذه الحياة وتستدرجها إلى الموضع الذي تحفظ فيه جثث الموتى بعد ذلك. يثير ملتون هنا زعم أفلاطون في *Phaedo* الذي يقر أنه ما لم تتحرر الروح من «لوثة» الجسد سوف تحط الدنيوية من قدرها وتجرها ثانية إلى العالم المحسوس بعد الموت.

جي.أو.ج.

*** الألوهية، الناسوتية.** فكرة لاهوتية ـ فلسفية مستمدة من التعليم المسيحي المتعلق بالتجسد. وفق هذا التعليم، كان المسيح ناسوتيا كما كان ألوهيا، ولذا يمكن وصفه بأنه «إنسان ـ إله». في الإنجيل، وفي الأعمال التي قام بها آباء الكنيسة والأعمال الوسيطة، تبرز فكرة متعلقة مفادها أن المسيح يمثل (عادة بعد البعث) كمال *الطبيعة البشرية. لذا فإن البشر يحتازون على طبائع تمكنهم حال تحققها تحققا تاما ومحافظ عليه من بلوغ حالة المسيح المتجلي. غالبا ما يشير التعبير «الألوهية الناسوتية» إلى صيغة من صيغ هذه الفكرة العامة وفق تطويرها في الأنثروبولوجيا الدينية عند فيلسوف الأديان الروسي فلادمير سولوفيوف (1853-1900).

جي.هال.

F. Copleson, *Russian Religious Philosophy* (Tunbridge Wells, 1988).

* **الإلحادية واللاأدرية.** الإلحادية في ظاهرها تعليم يقر عدم وجود الله. ثمة ملاحدة يدعمون هذا الزعم بالبراهين. بيد أن براهينهم عادة ما تكون موجهة ضد المفهوم المسيحي لله، وتكاد لا تتعلق بأية آلهة ممكنة أخرى. لذا يفضل فهم قطاع كبير من الإلحادية الغربية بوصفه تعليما يقر أن إله المسيحية لا وجود له.

قد تكون اللاغنوصية أمرا شخصيا يتسم بمسحة اعترافية خالصة ـ «ليس لدي اعتقاد راسخ في الله»، وقد تكون زعما أكثر طموحا يقر وجوب ألا يحتاز أي شخص على اعتقاد إيجابي أو سلبي بخصوص الوجود الإلهي. ربما يكون الزعم الطموح وحده الذي يحتاج إلى برهان. ثمة نسخة واعدة من هذا البرهان تولف بين شعار وليام كليفورد الذي يقر أنه لا يتوجب على أحد الاعتقاد في شيء وفق شواهد غير كافية Δ ، والزعم بان وجود الله يعد بداهة غير قابل للحسم. وبطبيعة الحال، تعرض كل من ذينك الزعمين للانتقاد.

ج.أي.م.

*الله، براهين ضد وجود؛ الله والفلاسفة؛ الدين، الشك في الدين؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

William Clifford, 'The Ethics of Belief', in Antony Flew (ed.), *The Presumption of Atheism* (London, 1976).
Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

* **الستر، جون** (1940–). منظّر نرويجي في علمي الاجتماع والسياسة درّس في النرويج وفرنسا والولايات المتحدة. في أعماله الغزيرة والحيوية، التي تركز على النظرية الاجتماعية والعقلانية، يوظف الستر العديد من الأدوات المفهومية المستمدة من الفلسفة، المنطق، نظرية الألعاب، علم الاقتصاد، وعلم النفس. يشكل فحصه النقدي لنظريات ماركس الاجتماعية حجر أساس ما يسمى *بالماركسية التحليلية، في حين أن توكيده الحاجة إلى البحث عن الأسس الصغرى للتغير الاجتماعي، صحبة الضوء الذي تلقيه تحليلاته لإشكاليات نظريات السلوك العقلاني على أوجه اللاعقلانية المتعددة، وعلى دور الانفعالات، يوفر مصدرا متعدد التخصصات للتفسير المفصّل لظواهر الاجتماعية المعقدة واسعة النطاق.

أي.هـ.

Jon Elster, Sour Grapes: *Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge, 1983).

* **الستون، وليام، ب.** (1921 ـ). رغم إسهامه في مجالات فلسفية أخرى، تعين شاغله الأساسي في الابستمولوجيا وفلسفة الدين. كان لأعماله في *التبرير الابستمولوجي تأثير واضح، وقد نشر نقاشات مكثفة ذات وجهة دينية بيّنة في (1991) *Perceiving God*. يلتئم شمل موضعي اهتمامه عبر تصور مفصّل لابستمولوجيا الخبرة الدينية. يجادل الستون بأن *الخبرات الدينية التي يعتبرها أصحابها خبرات غير حسية مباشرة بالله إدراكية بطبيعتها، كونها تتضمن تمثيل أو ظهور شيء للمعني يتعرف عليه بوصفه الله. أيضا يدافع الستون عن رؤية مفادها أن مثل هذا الإدراك مصدر لمعتقدات مبررة في ظاهرها بخصوص تجليات إلهية، وذلك بالدفاع عن العقلانية العملية في القيام بعملية تشكيل معتقدات تتضمن ركونا إلى إدراك صوفي.

ب.ل.كيو.

*الله والفلاسفة.

W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language* (Ithaca, NY, 1989).

* **الكسندر، صموييل** (1859–1938). ولد في أستراليا ودرس في أكسفورد، وقد أمضى فترة عمله في جامعة مانشستر. حاول دائما التمشي مع تطورات العلم الحديث، خصوصا علم النفس والبيولوجيا، وقد عرف بنظريته في «التطور المنبثق»، التي دافع عنها في كتابه (1920) *Space, Time, and Deity*. يزعم الكسندر أن الوجود منظم هرميا، وأن هناك عملية تطورية مستمرة ينجم عنها ظهور مستويات من الوجود تتعاظم رتبها. هكذا تستجد عبر الزمن نوعيات جديدة، رغم أن الكسندر يعتبرها مبادئ تنظيم عوضا عن كينونات شبيهة بـ *elan vital* (القوة الحيوية) عند برجسون. بوصفه رجلا كانت اليهودية في حياته عاملا مهما، من مقاومته التحيز في أكسفورد إلى وشوكه أن يصبح صهيونيا بارزا في مانشستر، شعر الكسندر بعلاقة روحية آصرة تربطه باسبينوزا. مثل اسبينوزا، اعتبر العقل جوهرا ماديا يتجلى عبر مسار التطور. المنبثق النهائي، فيما افترض الكسندر، سوف يكون الله. يفترض أنه شعر آنذاك أنه قد ترك قيود العلم خلفه، رغم أنه أخذ معه عددا غير قليل من العلماء المبرزين.

م.ر.

*التطور.

S. Alexander, *Space, Time, and Deity* (London, 1920).

* **الله** .تقر الأديان الغربية الأساسية ـ المسيحية، اليهودية، والإسلام ـ أن الله هو الواقع الأسمى. أحيانا

يرى مفكرو تلك الأديان أن الله أسمى من أن يعبر عنه بألفاظنا البشرية عنه. كل ما نستطيع قوله هو ما ليس هو ـ إنه ليس شريرا، ولا أحمق، على سبيل المثال. برز هذا النهج، الذي يعرف باسم *via negativa*، في الفترة ما بين 500 ب.م. و 1000، ولكن إذا كان هذا هو كل ما نستطيع قوله عن الله، لن تحتاز الأديان على محتوى يبرر الممارسة الدينية، مثل عبادة الله. هكذا حاول معظم علماء اللاهوت من ذوي الاتجاهات الفلسفية أن يقولوا شيئا عن ماهية الله. وبوجه عام، اعتبر الله كائنا متشخصاً، لا جسم له، غامر الحضور، خالق وراعي الأكوان التي قد توجد، حرا حرية مطلقة، كلي القدرة، كلي العلم، خيّرا خيرية كاملة، ومصدر الإلزام الأخلاقي؛ وجوده أبدي وضروري، ويختص ضرورة بالخصائص الألوهية سالفة الذكر. يقر كثير من الفلاسفة (تحت تأثير أنسلم) أن تلك الخصائص مشتقة من خاصية كونه أعظم كائن يمكن تصوره، ما يجعله يختص بكل الخصائص التي تشكل العظمة. على ذلك، ثمة سبل مختلفة ضمن كل ديانة، خصوصا المسيحية، في فهم بعض الخصائص الإلهية.

كون الله غامر الحضور، حاضرا في كل مكان، يعني درايته بما يحدث في كل مكان وقدرته على التأثير في كل مكان ـ مباشرة، بالطريقة التي نؤثر وفقها على أجسامنا. القول بأن الله خالق وراعي كل كون قد يوجد إنما يعني أن وجود أي شيء يرتهن لحظة بلحظة بعناية الله. إذا كان لوجود العالم المادي بداية (كما تزعم الأديان الغربية عادة)، فإن الله علتها؛ خلافا لذلك، فإن الله راعي ذلك العالم طيلة الزمن الغابر. الله حر حرية كاملة حال عدم وجود شيء يتدخل في أفعاله، كي يسبب أو حتى يؤثر في طريقة اختياره لفعله.

يبدو أن الحكم بأن الله كلي القدرة يعني حرفيا أنه يستطيع القيام بأي شيء يشاء. ولكن كيف يتوجب علينا فهم عبارة «أي شيء»؟ هل يستطيع الله أن يغير قواعد المنطق ـ أن يجعل 2+2 = 5، أو أن يجعل الشيء موجودا وغير موجود في الوقت نفسه، أو أن يغير الماضي؟ يبدو أن ديكارت يذهب إلى أن الله قادر على كل ذلك. غير أن المنظّرين يقرون عادة أنه لا معنى للقول إن الله قادر على القيام بما هو مستحيل منطقيا، وقد حاولوا تبيان ما يحول دونه ذلك الأمر. في الفصل (25.2) من كتاب الأكويني *Summa contra Genti;es*، الذي يحمل عنوان «كيف يقال إن الله كليَ القدرة عاجز عن القيام بأشياء بعينها؟»، يأتي الأكويني على ذكر عشرين شيئا من هذا القبيل.

كون الله كلي العلم يعني (حرفيا) أنه يعلم كل شيء، أي كل قضية صادقة. ولكن كيف يتوجب علينا فهم ذلك؟ يبدو أن ثمة قضايا لا يعلمها إلا أشخاص بعينهم أو لا تعرف إلا في أوقات محددة. وحدي الذي يستطيع أن يعرف أنني مريض؛ كل ما يستطيع الآخرون معرفته أن س مريض. كيف يتسنى إذن لله أن يعرف القضية الصادقة التي أعرفها؟ ثمة إجابة تقر أن ما أعرفه ويعرفه الآخرون هو الشيء نفسه، وبمقدور الله أن يعلم هذا الشيء. هل يستطيع الله أن يعرف مسبقا السلوكيات المستقبلية التي سوف تختارها الكائنات الحرة؟ في حين ينكر بعض المنظّرين احتياز الإنسان على إرادة حرة، يرى بعض آخر أنه يحتاز عليها، وغالبا ما يؤكدون *حرية الإرادة بالمعنى القدْري الذي يكون الفعل وفقه حرا إذا لم يكن لفعل الفاعل سبب كلي، أكان وضع الدماغ أم الله. اعتبر إذن فاعلا س يختار بحرية في وقت بعينه بين القيام بفعل أو عدم القيام به. بصرف النظر عما اعتقد الله أو أي شخص آخر على نحو مسبق بخصوص ما سوف يقوم به ذلك الفاعل، فإنه بمقدور هذا الفاعل إبطال معتقده. كيف يكون الله إذن كلي العلم ضرورة؟ تقر الإجابة التي يجمع عليها علماء لاهوت العصر الوسيط أنه يتوجب فهم كون الله *أبديا على أنه يعني أنه خارج الزمن. لا يلزم عن هذا أنه يعلم كل شيء قبل حدوثه، بل يلزم أنه يعلم الحدث عبر رؤيته إياه من منظوره الواقع خارج الزمن. لكن رؤية الله لقيامنا بأفعالنا لا تجعلنا أقل حرية. على ذلك، فإن فكرة الأبدية هذه قد يعوزها الاتساق، ما يحتم فهم أبديته على أنها تعني كونه مستديما، أي موجودا في كل لحظة. من شأن هذا أن يلزم المؤلهة بتفسير كلية علم الله لا بوصفها دراية بكل قضية صادقة، بل دراية بكل قضية صادقة يمكن منطقيا الدراية بها. ليس من الممكن منطقيا معرفة الكيفية التي سوف يسلك بها من يحتاز على إرادة قدْرية حرة. هذا يعني أن الله بخلقه إيانا حري الإرادة على هذا النحو إنما وضع قيودا على علمه.

الله هو مصدر الإلزام الأخلاقي إذا كانت أوامره وحدها التي تجعل أفعال البشر صائبة أو خاطئة. لكن هذا يثير مأزق يوثفرو. يقر البعض (كانت مثلا) أن أوامر الله لا تحدث فرقا نسبة إلى ما هو صائب أو خاطئ، في حين يرى آخرون أن الشيء إنما يكون صوابا أو خطأ نسبة إلى تلك الأوامر. ثمة موقف وسط يتخذه الأكويني ودنس سكوتس مفاده وجود مبادئ أخلاقية أولى غاية في العمومية ليس بالإمكان تغييرها حتى من

قبل الله. من ضمن تلك المبادئ واجب إسعاد المحسنين. الله هو المحسن الأعظم إلينا، ومن ثم فإن أوامره تفرض علينا إلزاما بطاعته. ليس بمقدور مثل هذه الأوامر أن تلزم بأي شيء يناقض أيا من سائر المبادئ الأخلاقية الأولى (مثال تعذيب الأطفال لمجرد التسلية)؛ لكن كون الله خيّرا ضرورة يجعله يحجم عن أمرنا بذلك.

يفترض أن يوجد الله «ضرورة». هذا يعني عند البعض أن وجوده «ضرورة منطقية»، بحيث يعوز الاتساق افتراض عدم وجوده. غير أنه يبدو أن *الإلحادية مذهب متسق، حتى لو كان باطلا؛ لذا يفهم بعض المؤلهة كون الله ضروريا على أنه يعني أن الله هو الحقيقة الدامغة النهائية التي ترتهن بها سائر الحقائق. عبر كل تلك السبل حاول المؤلهة طرح فهم متسق داخليا يتوائم مع موروث الدين الغربي؛ في حين يقر بعض (وليس كل) الإلحاديين أن كل تلك المحاولات تخفق في تحقيق غايتها.

ر.ج.س.

A. Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford, 1979).

T.V. Morris, *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind., 1991).

(ed.), *The Concept of God* (Oxford, 1987).

R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977).

*** الله، براهين ضد وجود.** تتضمن أشهر طريقة للحجاج ضد وجود الله إشكالية *الشر. تشكل المحاجة قياس مماثلة معكوس للبرهان *التيلولوجي [الغائي]. بعض الصيغ استنباطية في صورتها، وبعضها الآخر احتمالية.

ثمة صيغة واضحة نسبيا للشكل الاستنباطي نجدها عند جي.ل. ماكي في مقاله "Evil and Omnipotence'، حيث يزعم أن القضايا التي تقر أن الله كلي قدرة، أنه خير كلي، وأن الشر موجود تشكل ثلاثية يعوزها الاتساق، ما يستلزم أن ثمة جزءا مهما باطل في المعتقد الإيماني . يبدو هذا شبيها بالبرهان الذي يجعل من إقرار وجود الشر مقدمته الكبرى، ومن القضيتين الأساسيتين الأخريين حقائق تحليلية تعبر عن (جزء من) مفهوم الله. النتيجة المقصودة هي تلك التي تقر أن الله غير موجود ـ أي أنه ليست هناك كينونة حقيقية يتعين فيها ذلك المفهوم.

الراهن أن البراهين الاستنباطية التي تركن إلى الشر قد تعرضت لانتقادات حادة، ويبدو أن الحماس لها قد فتر. غير أن الاهتمام بالصيغ الاحتمالية قد تضاعف. تسلم هذ الصيغ بإمكان أن يوجد الله رغم وجود الشر، ولكن باعتبار أن قدر الشر الموجود في العالم، وطبيعته المروعة، لا معقولية النزعات التي تبرر الشر، ...الخ، إنما تجعل وجود الله غير محتمل. غير أن نقاش مثل هذه المحاولات، المؤيد والرافض، يعاني من الغموض النسبي الذي يكتنف المنطق الاستقرائي.

ثمة محاجة ضد لاهوتية تقر أن مفهوم الله ينطوي على تناقض داخلي، عوضا عن أن يكون غير متسق مع حقيقة بيّنة عن العالم. هذا هو قياس المماثلة المعكوس للبرهان الانطولوجي. مثال ذلك، يجادل البعض بأن الجدارة بالعبادة شرط ضروري للألوهية، وهذا يشترط وجودا ضروريا. ولأنه ليس ثمة شيء يوجد ضرروة، فإن....

يجادل آخرون بأن إحدى الصفات التي تعزى إلى الله ـ كلية القدرة، كلية العلم، الأبدية على سبيل المثال ـ لا تحتاز على معنى متسق. تثير مثل هذه البراهين استجابات من نوعين. قد تطرح تحليليات أكثر دقة وبراعة لتبيان أن الصفة المعنية متسقة، وقد يجادل بأنها ليست جوهرية نسبة إلى مفهوم الله وأنه بالمقدور استبدالها ـ مثلا، قد يكون الله مستديما عوضا عن أن يكون أبديا، ذا سلطة غير محدودة نسبيا بدلا أن يكون كلي القدرة.

هناك نوع آخر من البراهين، دافع عنه أنتوني فلو بحماس شديد، يجادل بأن الإلحادية هي الموقف «الاحترازي» المناسب الوحيد الذي نستطيع الركون إليه. في غياب براهين مرضية تدعم المؤلهة، يتوجب قبول الإلحادية، حتى إن لم تكن لدينا براهين إيجابية في صالحها. هذا يشبه بعض الشيء زعم بعض الفلاسفة المؤلهة بأن الاعتقاد في الله مشروع حتى إن لم يكن مدعوما ببراهين إيجابية.

ج.أي.م.

Antony Flew, *The Presumption of Aetheism* (London, 1976).

John L. Mavkie, 'Evil and Omnipotence', *Mind* (Ithaca, NJ, 1967).

Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

*** الله، براهين على وجود.** تنتمي معظم البراهين المؤلهة إلى أحد صنفين ـ البراهين القبلية أو التصورية المحضة، والبراهين المؤسسة على العالم. تشكل مختلف صيغ البرهان الأنطولوجي الصنف الأول. إنها تتسم بنكهة «فلسفية» خاصة، وهي تثير مسائل صعبة في منطق المقاميات (الجهة). لكنها تمتاز بكونها تخلص

مباشرة إلى وجود الله الضروري، وهذا جانب يعتبره الكثيرون جوهريا نسبة إلى مفهوم الكائن الإلهي.

إلى المجموعة الثانية تنتمي البراهين *الكوزمولوجية، التي تركن إلى جوانب عامة في العالم، والبراهين *التيلولوجية، المؤسسة على جوانب أكثر تحدداً. هذه براهين أكثر قبولا بوجه عام، وهي رائجة بين الناس. ثمة براهين تظل أكثر خصوصية (قد تكون صيغا من العائلة التيلولوجية) مؤسسة على مطالب الأخلاق، وجود الجمال، معيارية العقلانية البشرية، الخبرات الدينية، وما شابه ذلك.

تحظى معظم تلك البراهين بتاريخ طويل، كما أن لديها مناصرين ونقادا متحمسين ضمن الفلاسفة المعاصرين. ثمة سؤال حاسم، عادة ما يغفل في تلك المجادلات، يتعلق بهوية المعيار الملائم الذي يتوجب تطبيقه على مثل تلك البراهين. يفترض أن تكون سليمة وأن تكون مقدماتها صادقة. ولكن إذا كان الله موجودا، فإن استيفاء ذينك الشرطين سوف يكون أمرا ميسرا على نحو تلقائي. أي شيء آخر نحتاجه؟ إذا اشترطنا مثلا أن تكون مقدماتها مقبولة لدى الجميع، وأن تكون يقينية، الخ.، فمن المرجح أن نجد برهانا مؤلها يتخطى هذا الامتحان. (قد لا يكون هناك برهان مهم على أي شيء يحقق هذا المطلب). إذا اقتصرنا عوضا عن ذلك على اشتراط سلامة البرهان، صدق المقدمات، وأن تكون المقدمات مقبولة لمتلقيين بعينهم، قد يكون الكثير من تلك البراهين مرضية. لكنها لن تكون مقنعة للجميع، بل سوف تقتصر فعاليتها على من يقبل مقدماتها.

ثمة أنواع أخرى من البراهين لا تروم فعلا إثبات حقيقة وجود الله، بل إثبات عقلانية الاعتقاد المؤله، أنه جائز من وجهة نظر فكرية، الخ.. رهان بسكال مثال على ذلك، وكذا «إرادة الإيمان» المشابهة عند وليم جيمس. هناك نهج مختلف في مقاربة مسألة العقلانية هذه نجد عند آلفن بلانتيجا و«كلفانين» معاصرين آخرين (أو «الابستمولوجيين الإصلاحيين») يجادلون بأن الاعتقاد المؤله أساسي بشكل مناسب، ويمكن بطريقة ملائمة تبنيه وإقراره دون حاجة إلى تبرير، رغم إمكان تأسيسه على حدوث خبرة دينية حقيقية (منشؤها إلهي).

جي.أي.م.

John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London, 1970).

William James, *The Will to Belief* (New York, 1970).

George I Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).

Alvin Plantiga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, 1983).

* **الله ميت.** صياغة وظفها نيتشه للتعبير عن نهاية «فرض ـ الله» ثقافيا وفكريا، نهاية «التأويل المسيحي الأخلاقي» للعالم ولأنفسنا المرتبط بذلك الفرض، ونهاية مفاهيم وتأويلات متعلقة تتضمن المصادرة على نوع من الواقع النهائي ومصدر للمعنى والقيمة يتعالى عن «هذه الحياة» و«هذا العالم». يربط نيتشه تبديد الوهم هذا بحلول العدمية، التي يمكن التغلب عليها، رغم أنه لا مناص منها، عبر استحداث «قيم جديدة» بطريقة «تخلص للحياة الدنيا». (انظر مثلا: *The Gay Science* (sects. 108-9, 125, 343)).

ر.س.

Walter Kaufmann, *Nitetzche*, 4th edn. (Princeton, NJ, 1974), ch. 3.

* **الله والفلاسفة.** يمكن إيجاز معتقدات معظم الناس في الغرب الذين تنشأوا على الديانة المسيحية أو اليهودية في القضايا التالية. لم يكن الكون المادي موجودا باستمرار، بل خلقه من العدم كائن روحي خالص؛ هذا الكائن الذي نعرفه باسم *الله كان وجد منذ الأزل؛ وهو لم يخلق الكون فحسب، بل استمر في التحكم فيه منذ أن خلقه، يتدخل في مساره بين الفينة والأخرى عبر إحداث معجزات فيه؛ فضلا عن ذلك، فإنه كائن كلي القدرة، كلي العلم، وخير كامل. الفلاسفة المسيحيون واليهود المبرزون ـ القديس أوغسطين، القديس أنسلم الكانتنبري، القديس توما الأكويني، وليام أوكام، وميمون ـ دعموا جميعهم تلك القضايا. لقد اعتقد أوكام أنه لا سبيل لإثباتها، غير أن سائر الفلاسفة العظام في الموروث اليهودي ـ المسيحي يرون أنها معززة بشواهد حاسمة.

آمن أفلاطون وأرسطو بإله يقوم بدور أقل مركزية في الكون من إله المسيحيين واليهود. في محاورة *Timaeus* يحدثنا أفلاطون عن ديميورج، المصمم أو المهندس الإلهي الذي يجلب النظام إلى كون تعمه الفوضى. إله أرسطو هو «المحرك الأول» ـ نحتاج إلى اللجوء إلى هذا الكائن لتفسير الحركة، لكن العالم المادي نفسه أبدي وليس مخلوقا. يجب أن نذكر أنه رغم إيمان أوغسطين، بناء على الإنجيل، بأن الكون قد خلقه الله من العدم، لم يعتقد أن أيا من براهينه ينجح في إثبات هذا الأمر. إنها تثبت الله فقط بوصفه السبب الذي يتعهد الكون، وهذه نتيجة تتسق تماما مع قدم العالم.

إذا ما استثنينا أنسلم، نعرف الآن القليل جدا من

الفلاسفة الوسيطيين المرتابين في اللاهوت الرسمي. ولكن على اعتبار أنه قد تمت حمايته على حد تعبير فولتير «بمنطق السيف»، كانت الهرطقة نادرة. في البلاد الإسلامية، التي تمتعت بقدر كبير جدا من الحرية، قبل صراحة العديد من الفلاسفة، خصوصا ابن رشد، مذهب أرسطو القائل بأن الله هو المحرك الأول وبأن العالم قديم.

شن معظم فلاسفة القرون الثلاثة الماضية هجوما على المذهب المسيحي ـ اليهودي واستعاضوا عنه بمنظور طبائعي يتخلص تماما من التفسيرات اللاهوتية. طرح بعض كبراء فلسفة العصر الحديث، خصوصا ديكارت وليبنتز، براهين على النزعة المؤلهة التقليدية، لكن كثيرين آخرين كانوا بدرجات متفاوتة نقادا للتصور القديم. أبرز النقاد هو اسبينوزا، الذي كان يقول بالدين الطبيعي، وهيوم، وكانت. عادة ما يصنف اسبينوزا ضمن القائلين بمذهب وحدة الوجود، حيث يقر تماهي الله مع الطبيعة. لقد اعتبره فولتير وفردريك الكبير ملحدا احتفظ باللغة اللاهوتية، في حين قال عنه جوته، الذي كان هو نفسه من دعاة وحدة الوجود، إنه «ثمل بالله». ومهما يكن من أمر، اعتقد اسبينوزا أن الكون الطبيعي لم يخلق، وكان يؤكد إنكار المعجزات.

*الربوبية التي بدأت في إنجلترا في نهاية القرن السابع عشر كانت في أصلها تمردا على الدين الموحى به في مقابل الدين الطبيعي. المؤمن بهذا الدين لا ينكر أن للكون خالقا، لكنه ينتقد الإنجيل ويعتبر كل قصصه عن التدخل الإلهي خرفات وغالبا ما تكون لغوا لا أخلاقيا. حين يجادل الربوبي بوجود الله فإنه يفضل البرهان التيلولوجي [الغائي] على البراهين القبلية التي قال بها المؤمنون الأوائل. يرتاب بعض الربوبيين في الخيرية الكاملة بل في كل السجايا الأخلاقية التي تعزى إلى الألوهية. في *Poeme sur le desastre* و *Candide,* يحاول فولتير، أكثر أشياع الربوبية تأثيرا في القرن الثامن عشر، تبيان منافاة التفاؤلية الكونية للعقل، دون أن يتخلى بطبيعة الحال عن إيمانه بوجود مصمم.

أحيانا يعتبر هيوم نصيرا للدين الطبيعي، لكنه في الواقع كان لاأدريا. يشتمل كتابه *Dialogues Concerning Natural Religion* الذي صدر بعد وفاته على واحد من أشد الانتقادات حدة للبراهين الكوزمولوجية والتيلولوجية. إنه يلحظ بخصوص البراهين الكوزمولوجية أن السلسلة السببية ليست سوى حلقاتها، ولذا فإننا إذا فسرنا أصل كل حلقة، لم يبق ما يتوجب تفسيره. أما بخصوص البرهان التيلولوجي، فليس لدينا ما يبرر افتراض أنه قد مر زمن لم يتعين فيه النظام الذي تصفه القوانين العلية في الكون. رغم أن كانت لم يكن متطرفا تطرف هيوم، فإن نفوذه كان أشد فعالية نسبة إلى التطورات اللاحقة. يشتمل كتابه *Critique of Pure Reason* على فحص مدمر للبراهين *الأنطولوجية، والكوزمولوجية، والتيلولوجية. نقاش هيوم للبرهانين الأخيرين كان أكثر امتيازا، بيد أن دحض كانت للبرهان الأنطولوجي، الذي لم يكد هيوم يتطرق إليه، كان بارعا.

لا ريب أن أعمال هيوم وكانت قد مهدت الطريق أمام اللاأدرية و *المؤلهة، لكنها أثرت كثيرا أيضا في الفلسفة المسيحية واليهودية، ونجم عنها تبني موقف يعرف «بالإيمانية» ـ الاعتقاد في الله (أو في أية قضية دينية أخرى) المؤسس على الإيمان وحده. يبدي الإيمانيون استعدادا للتسليم بفساد البراهين على وجود الله، لكنهم يضيفون عادة أن هذا لا يبعث ضرورة على القلق. الإيمان، على حد تعبير جون هك، «يرتكز في نهاية المطاف على أثفية الخبرة الدينية وليس نتاجا للاستدلال الفلسفي». أما كيركجرد، وهو شخصية مبرزة في المذهب الإيماني، فيذهب إلى حد إقرار أن الذين يحاولون إثبات وجود الله أعداء للإيمان الحقيقي. الإيمان عنده يتضمن مخاطرة، وليست هناك مخاطرة إذا كان وجود الله أو الخلود مثبتا ببراهين حاسمة حاسمية المبرهنات الرياضية والقوانين العلمية.

ازدهرت *الإيمانية في القرن التاسع عشر وما زالت رائجة حتى يومنا هذا، لكنها ترجع على أقل تقدير إلى عهد بليس بسكال (1623–62)، الذي يقر في فقرة شهيرة من كتابه *Pensees* «أن للقلب أسبابا لا يعرفها العقل». وغني عن البيان أن قلب بسكال قد أخبره بوجود الله، بوجود حياة بعد الموت، وأنه سوف يحظى شخصيا ببركة سرمدية. لكنه لم يخطر بباله أن قلوب آخرين قد تكون أخبرتهم بأشياء مخالفة تماما، وأننا نواجه إشكالية تخيّر القلوب التي تجدر بالثقة. أيضا كان روسو مؤيدا للإيمان وللقلب. «لقد عانيت كثيرا في هذه الحياة إلى حد يحول دون توقعي ألا تكون هناك حياة أخرى»، كتب يقول في رد منشور على كتاب فولتير *Poeme sur le desastre de Listbonne* ـ «كل حذق الميتافيزيقا لن يجعلني أشك لحظة في خلود الروح وفي العناية الإلهية المحسنة. إنني أشعر بها، أعتقد فيها، أريدها، آمل فيها، وسوف أدافع عنها إلى أن ألفظ أنفاسي الأخيرة». غير أن المرتابين لم يسرفوا في الإعجاب بمثل هذا الاهتياج العاطفي فأنكروا الإيمانية

بوصفها نوعا من التفكير الرغبوي يتوجب أن تخلو منه الفلسفة الجادة.

بدأ الدفاع الصريح عن الإلحادية مع منتصف القرن الثامن عشر في فرنسا. ديدرو، هولباخ، لا متر، دي المبرت، هم أشهر دعاتها معارضة ليس فقط للمسيحية بل أيضا لأنصار الربوبية أمثال فولتير وروسو. كانوا كلهم ماديين، لكن الإلحادية لا ترتبط ضرورة بأي نسق ميتافيزيقي. لقد كان فيخته وشوبنهور ملحدين آمنا بالمثالية الميتافيزيقية. ليس من السهل تصنيف رؤية هيجل، أساسا بسبب غموضها. لقد آمن بشيء اسمه «الفكرة المطلقة»، وبعض من أتباعه المحافظين، «الهيجليين اليمينيين»، لم يجدوا صعوبة في مماهاة هذا الشيء بإله مشخص. غير أن كل طلابه المشهورين، «الهيجليين اليساريين»، كانوا يصرحون بإلحادهم؛ مثال ماركس، إنجلز، فيورباخ، برونو بور، و د.ف. شتراوس، مؤلف الكتاب المتطرف *Life of Jesus*. يمكن أن نلحظ أن أن فيخته قد فقد منصبه الأكاديمي بعد أن اكتشف إلحاده، وكذا حدث مع بور وشتراوس. أما سائر من ذكرنا فلم تتح لهم أصلا فرصة الحصول على منصب أكاديمي، وهذا يسري حتى على ديفيد هيوم.

لا ريب أن أكثر ملحدي نهاية القرن الثامن عشر أهمية فردريك نيتشه، الذي لم يُستشعر أثره كاملا حتى بداية العقود الأولى من القرن العشرين. لقد جمع إنكاره لله والخلود مع تحليل بارع للانفعالات التي تلهم الأديان المنكرة للحياة مثل المسيحية. فكرة الله عنده غاية في الضرر لأنها توظف، خصوصا على يد رجالات الأخلاق المسيحية، في تشويه السعادة الدنيوية وسائرالقيم الدنيوية. يقول نيتشه، «إن مفهوم «الله» قد استحدثت لمعارضة مفهوم «الحياة» - كل شيء ضار، سام ومشوه للسمعة، وكل عداوة مميتة ضد الحياة، قد جمعت في وحدة مروعة!». لسوء الحظ، تشتمل أعمال نيتشه، خصوصا التي كتبها قبيل أن يمسه الجنون، على خطب مسهبة عنيفة ضد العطف، وكانت تحض بشكل مبهم على تصفية «من لا يحسنون أعمالهم ولا يتقنونها».

ينكر نيتشه أنه دارويني اجتماعي، غير أن كثيرا من فقرات كتبه تبين أن هذا هو موقفه على وجه الضبط. لقد شجب نيتشه، الدراونيون الاجتماعون وعبّاد القوة الآخرين، من قبل برتراند رسل، الذي قد يكون أكثر الملحدين تأثيرا في العالم الأنجلوسكسوني في القرن العشرين. ورغم أنه يختلف مع نيتشه، فإن سائر رؤاه مشابهة لمذهبه إلى حد كبير. إنه لا يقتصر على الهجوم على المذاهب التقليدية في الله والروح، بل يهاجم أيضا التأثير المؤذي الناجم عن التعاليم الأخلاقية المسيحية، خصوصا المتعلقة بالأخلاق الجنسية، كما يسهم بشكل مهم في الجانب النظري البحت. تبنى رسل رؤية كانتور التي تقر أنه لا شيء متناقض في مفهوم السلسلة اللامتناهية، وهذه رؤية تقوض البرهان الكوزمولوجي. أيضا تبنى رؤية فريجه بأن بيّن أن كلمة «يوجد» ثابت منطقي شأن كلمة «كل» و«ليس»، وليس اسما لخاصية، وكان من شأن هذا أن يستكمل دحض كانت للبرهان الأنطولوجي. كان أبرز دعاة *الوجودية الفرنسية، سارتر والبرت كامو، ملحدين يصرحان بإلحادهما. في مقالة تصويرية يرى سارتر أن هيدجر ملحدا. غير أنه من المضلل جدا أن نصف هيدجر بالإلحاد، فهو لم ينكر حقيقة المؤلهة المسيحية واليهودية، لكنه اعتقد في واقع نهائي سماه «الوجود» يشبه إلى حد لافت الألوهية التقليدية. الوجود في كل شيء وهو مصدر كل شيء. إنه يشار إليه دائما «بالمقدس» وبأنه شيء «ترانسندنتالي» لا سبيل لوصفه بلغة الخبرة العادية بشكل مناسب. ثمة سبل صوفية مختلفة للوصول إليه، سيما ما سماه هيدجر [*Gelassenheit* السكينة] الذي وصف مزحا بأنه شكل من أشكال «الترقب الخلاق». تجدر الإشارة إلى أن هيدجر قد تعاطف مع التصوف الوسيط، وأنه كان صريحا في معارضته لمختلف صور الطبائعية.

كان سارتر ملحدا حقيقة، فلقد رفض النزعة المؤلهة لكونها تعارض *الإرادة الحرة بالمعنى الغريب الذي اعتبرها وفقه حقيقة أساسية عن الكائنات البشرية. لو كان ثمة إله، لخلق البشر «بطبيعة» أو «ماهية»، وهذا يتناقض مع رؤية سارتر التي تقر أن وجود الإنسان يسبق ماهيته. يبدو أن هذا يعني أن البشر لا يحتازون على ماهية إلى أن يختاروا «مشاريعهم الأساسية» الابتدائية، التي تعني عند سارتر سجايا الشخصية. تتيعن المشكلة التي تواجه هذه الرؤية في أنه بصرف النظر عن مدى إرادتنا وقوتها، فإننا في نهاية المطاف نتاج صفات وراثية وبيئة مبكرة. مثل كثير غيره من الفلاسفة، يتدبر سارتر طريقة في التغاضي عن هذه الحقيقة المقلقة التي لا مناص منها، والتي قد تتسق مع الإرادة الحر بمعنى ما، لكنها تتناقض مع رؤية سارتر التي تقر أننا نختار شخصياتنا.

بخصوص الإرادة الحرة بوصفها برهانا ضد وجود الله، يتوجب أن نلحظ أنه حتى لو كانت برهانا سليما

وفق اعتبارات أخرى، فإنها لا تثبت أنه ليس هناك إله، بل تثبت فحسب أنه لم يكن بمقدوره أن يهب البشر «ماهياتهم».

شهد القرن العشرين ما يمكن أن يعد أكثر أنواع الهجوم شراسة على الاعتقاد التقليدي في الله. يمكن أن نسمي هذا «بالتحدي الدلالي». إنه يتكون من التشكيك في إمكان فهم الإقرارات التي تتحدث عن الله. لقد بدأ في الثلاثينيات مع تحققية الوضعية المنطقية، التي تستلزم أن الإقرارات المتعلقة بالله لا تحتاز على معنى لأنها غير قابلة من حيث المبدأ لأن يتحقق منها. في عهود أكثر حداثة، ركزت على صعوبات تنشأ عن الرؤية التي يقرها معظم المؤمنين المتكلفين الذي يرون أن الله لا جسد له. الألفاظ التي تكون من قبيل «خيّر»، «عطوف»، «شفوق»، «حنّان»، فضلا عن «عاقل» و«قوي»، طرحت بداية فيما يتعلق بالكائنات البشرية التي تحتاز على أجساد. هل تظل تحتاز على أي معنى حين تطبق على عقل محض؟

هناك أيضا إشكالية الاتصال بروح خالصة، وكيف يتسنى له (أو لها) أن يتدخل في العالم. هبني أعاني من ورم في الدماغ لا سبيل لإجراء عملية جراحية عليه، وأني دعوت الله أن يشفيني. لو كان الله كائنا ماديا، قد يسمع دعائي ويرسل إلي أشعة تشفيني، لا تتوفر لدى أطباء الأرض، تقوم بإزالة الورم. ولكن كيف يتسنى لعقل لا جسد له أن يسمعني أصلا، وإذا تسنى له أن يسمعني، كيف يتسنى له أن يمارس القوة التي تبعث الأشعة إلى دماغي وهو ليس كائنا ماديا؟ وعلى وجه أكثر أساسية، كيف يتسنى لعقل محض أن يخلق العالم المادي، أو حتى أي شيء آخر؟

ب.إي.

* المنطقية، الوضعية؛ الدين؛ الريبة في.

J.B. Burry, *A History of Freedom of Thought* (London, 1913).
J. Hick (ed.), *The Existence of God* (New York, 1964).
Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

*** ألم**. يمكن للشعور بالألم أن يكون «ماديا»، *إحساسا (مثال ألم الأسنان)، أو «ذهنيا»، إنفعالا (مثال الألم الناتج عن فقد أحد الأقارب أو الأصدقاء). ثمة نوعان أساسيان من النظريات الفلسفية الخاصة بالإحساس بالألم، تقر إحداهما أن الإحساس يكون مؤلما بسبب احتيازه على خاصية خاصة كامنة، خاصية مكروهة لذاتها على نحو عام. أما الثانية فتنكر وجود مثل هذه الخاصية الكامنة المشتركة في كل أحاسيس الألم: المشترك بينها لا يعدو كونها مكروهة لذاتها. يترتب عن الخلاف بين هاتين النظريتين خلاف في موقفنا من *مذهب اللذة، الذي يقر أن الألم والألم وحده هو ما يتوجب تنكبه لذاته.

آي.س.ب.

*المتعة؛ السعادة.

R. Trigg, *Pain and Emotion* (Oxford, 1970).

*** الألمانية، الفلسفة** .رغم كل تنوعها، ثمة خصائص تميزها.

1. كما هو الحال في سائر الدول الأوربية، كتب فلاسفة العصور الوسطى باللاتينية (باستثناء المتصوفة). (أهمهم هو الرتوس ماجنوس (نحو 1200- 80)، الأرسطي المتنور الذي علم الأكويني). لكن الفلسفة الألمانية استمرت تكتب باللاتينية وتعلّم بها حتى بعد أن توقف ذلك في سائر البلدان. لقد كتب ليبنتز أساسا باللاتينة والفرنسية. في عام 1688، ألقى كرستيان توماس (1655–1728) في ليبزج أول محاضرة فلسفية بالألمانية. كرستيان ولف (1679–1754) هو أول فيلسوف مهم يكتب أساسا بالألمانية.

2. جزئيا بسبب هذا، كان معظم الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، إن لم نقل كلهم، واعين تماما بهذه الحقيقة، كما أكدوا المصادر الفلسفية الألمانية واستثمروها. لم يكونوا دائما ينصحون بالجوانب نفسها من اللغة. لقد وكد ليبنتز الصور الحسية العينية في المفردات الألمانية وإمكاناتها المجازية، التي طورها ونقلها المتصوفة الوسيطيون. في المقابل، أكد هيجل التنوع الهائل في المصطلحات المجردة، ومن ثم الفلسفية، في لغة الحديث اليومي، ولقد ظلت سجايا الألمانية موضع تقدير حتى القرن العشرين. هكذا لاحظ هيدجر «العلاقة الحميمة الباطنية بين اللغة الألمانية ولغة اليونانيين وفكرهم... عندما بدأ الفرنسيون يفكرون، تكلموا بالألمانية» (*Der Spiegel*, 31 May 1976). الاعتقاد بأن الألمانية هي اللغة الفلسفية المثالية، بصرف النظر عن صحته، يؤثر في أسلوب الكثير من الفلسفة الألمانية.

3. جزئيا بسبب طبيعة الإصلاح الألماني وبقاء الكاثولوكية قوة فعالة، ظل علم اللاهوت من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين فرعا أكاديميا مزدهرا ذا علاقة تآثر مهمة بالفلسفة. فردريك شليرماخر (1768–1834)، أحد مؤسسي *علم التأويل، كان أيضا أعظم

عالم لاهوت بروتستنتي منذ عهد لوثر. لقد تدرب الكثير من الفلاسفة أصلا كي يصبحوا لاهوتيين: هيجل وشلنج بوصفهما بروتستنين، مثلا، وهيدجر بوصفه يسوعيا. حتى في حالة الفلاسفة الآخرين، لا سبيل للتغاضي عن اهتماماتهم الدينية واللاهوتية المعمقة: النزعة التقوية عند كانت، مثلا، أو الكاثوليكية الأوغسطينية عند شلر. حتى حال رفض الفلاسفة منذ البداية معتقداتهم الدينية الموروثة، فإنهم غالبا، وليس دائما، ما يعودون إليها في فترة لاحقة. حديث فيخته وشلنج عن الأنا أو المطلق يصبح في النهاية حديثا عن الله، كما أن فردريك شلجل (1772-1892)، شأن كثير من الرومانسيين المتطرفين، اعتنق الكاثوليكية. وبالعكس، غالبا ما تأثر علماء اللاهوت بشكل معمق بالفلاسفة: لقد تأثر بارث بكيركجرد، ردولف بلتمان (1884-1976) بصديقه هيدجر، وتلتش (1886- 1965) بشلنج. قد تفسر الخلفية اللاهوتية عند العديد من الفلاسفة رغبتهم في التعالي على التجربة، أو على الأقل التنقيب تحتها، عبر بحثهم عن طبيعة الأشياء، وفي وضع العلوم الطبيعية في وضعها المناسب، إن لم يغفلوها تماما.

4. ترتبط بهذا (على اعتبار أن علماء اللاهوت في حاجة لتأويل نصوص قديمة) السمة التاريخية البينة في كثير من الفلسفة الألمانية والفكر الألماني بوجه عام. لقد أسس فيكو فلسفة التاريخ، وسماها فولتير بهذا الاسم، لكنها لم تستقل بذاتها إلا في ألمانيا. أصبح فلاسفة من أمثال هردر وهيجل يعون أن الناس يفكرون بطريقة مختلفة في العصور المختلفة ولم يعودوا يسألون (كما سأل هيوم وجيبون) «على اعتبار أن الناس يفكرون، إذا فكروا أصلا، بطريقة عقلانية منتظمة، كيف نستطيع تفسير ما قاموا به في الماضي؟»، بل «كيف حدث أننا نفكر الآن بطريقة عقلانية منتظمة بعينها، في حين غبر الناس في الماضي على التفكير بطرق مختلفة جذريا؟»

5. ترتبط بهذا النزوع التاريخي الدراسة المكثفة، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، للأعمال الفلسفية والأدبية السالفة؛ لقد حررت أعمال هومروس، أفلاطون، أفلوطين، وشكسبير، الخ.، وترجمت ونوقشت، وقد استمر دلتاي، وآخرون، في القيام بهذا التقليد في القرن العشرين. كان نيتشه عالما في فقه اللغة الكلاسيكية قدر ما كان فيلسوفا، لكن الفلاسفة الذين لم يكون أساسا علماء، غالبا ما كانوا مشبعين بأعمال العصور القديمة الكلاسيكية (هيجل، شلنج، ماركس، هيدجر) وأحيانا بالفلسفة الوسيطة (هيدجر). حين يتحدث هيجل عن الارتيابية، مثلا، فإنه عادة ما يفكر في المرتابين اليونانيين عوضا عن هيوم.

6. في الفترة نفسها، بحث الفلاسفة الألمان، خصوصا كانت، في طبيعة النفس ونزعوا صوب نوع من *المثالية. الفلاسفة البريطانيون قاموا بذلك أيضا، المبكر منهم (هيوم) والمتأخر (جي.س. مل)، لكن النهجين مختلفان بطريقة مهمة. يميز هيوم ومل بين نوعين من الكينونات، الأشياء الخارجية التي تدرسها العلوم الطبيعية والأشياء الباطنية التي يدرسها علم النفس. يتوجب تدريس الحوادث والأوضاع الذهنية وفق مناهج الأشياء الخارجية؛ يتوجب أن تحلل، أن تصنف، وأن تفسر عبر قوانين التداعي. مفاد المثالية هو النتيجة التي تقر أن الأشياء الخارجية قابلة لأن ترد إلى تواترات من الحوادث الداخلية. نبذ كانت وأتباعه، مثال فيخته، هذا الإجراء. لقد جادلوا بأنه يغفل الأنا أو الذات التي تعي كلا من المواضيع الداخلية والخارجية. إنه يتجاهل التساؤل عن علة اختبار الأنا كلا من المواضيع الداخلية والخارجية، وعلة اتخاذ الخبرة الشكل الذي تتخذه. لذا قاموا بالتخلي عن النهج السيكولوجي في صالح النهج الترنسدنتالي: الأنا التي تختبر المجالين ليست مادية ولا روحية، بل ترانسدنتالية. لقد تواصل رفض السيكولوجية وتبني الترانسندنتالية في القرن العشرين عبر أعمال هوسرل. يرتبط النهج الترانسندنتالي بجوانب أخرى في الفكر الألماني. أولا، تعتبر الترانسندنتالية متسقة تماما مع الموضوعية. في حين ينزع هيوم ومل نحو اعتبار القيم وحقائق المنطق والحساب متوقفة على أوضاعنا السيكولوجية (أو لغتنا)، غالبا، ولكن ليس دائما، ما يعتبرها المثاليون الألمان موضوعية كلية، رغم أنها محددة ترانسندانتاليا. يتأصل الترانسندنتالي في جذور أعمق من التمييز المألوف بين الذات والموضوع، الذاتي والموضوعي. ثانيا، لأن الأنا الترنسدنتالية ليست ذاتا سيكولوجية ولا موضوعا ماديا، ولأنها، وفق بعض التصورات، قبلية حتى نسبة إلى التمييز بين مختلف الأشخاص، فإنها تنزع نحو التماهي مع المطلق أو الله؛ إنها تلقى هذا المصير عند فيخته وشلنج، إن لم نقل هوسرل. في المقابل، ينزع هيوم ومل شطر الإلحاد، إذ إنهما لا يغريان كثيرا بتأليه الأنا السيكولوجية. (يرتهن لاهوت بركلي بالجمع بين النهجين السيكولوجي والترانسندنتالي.) ثالثا، المثالية السيكولوجية أو الذاتية معادية للحس التاريخي. إذا ركزت على أوضاعي الذهنية والقوانين التي تحكمها، لن يكون لدي سبب وجيه لافتراض أن الآخرين يحتازون، أو سبق لهم الاحتياز،

على أوضاع ذهنية من نوع آخر، ربما تحكمه قوانين مختلفة. الأصعب أن أرى كيف يمكن أن يكون التاريخ الماضي أكثر من استدلال مشكوك في أمره مؤسس على أوضاعي الذهنية الراهنة أو تركيب منطقي منها. في المقابل، لا تواجه *المثالية الذاتية في عيون أنصارها مثل هذه الصعوبات. الراهن أنه لنا أن نفترض أنها تفضل التاريخانية: إذا شذب المرء نفسه بحيث لا تبقى سوى أناه العارية، مجردة من العوارض المادية والسيكولوجية المحددة تاريخيا، سوف يسهل عليه أن يتخيل أزمنة وأمكنة أخرى. ما أكتشفه في الماضي قد يكون مستقلا عن أوضاعي الراهنة كما هو حال قوانين المنطق والرياضيات. وأخيرا، يفسر النهج الترانسندنتالي جزئيا العمق البادي، فضلا عن الصعوبة التي تكتنف الكثير من الفلسفة الألمانية. إننا نشعر أن الألمان يطرحون أسئلة أكثر عمقا من البريطانيين، حتى عندما نجد صعوبة في فهم أجوبتهم.

تاريخ الفلسفة الالمانية أكثر تعقيدا مما تقترحه هذه التعميميات. أول الفلاسفة الألمان بالمعنى الدقيق، الذي كتبوا بالألمانية عوضا عن اللاتينية، هم المتصوفة، وأقدمهم عهدا هن الراهبات، من قبيل هلديجارد بنجن (1098-1173) وميتشلد مادبرج (1212-85) اللتين مهدتا الطريق لميستر إيكهارت (1260-1337)، هنرتش سيوس (1300-66)، جوهان تيلور (1300-61) وتومس أ كمبس (1379-1471). لم يكن الصوفيون غرباء كلية عن الفلسفة المدرسية؛ إيكهارت مثلا أفاد من *الأفلاطونية المحدثة ومن الأكويني، وفكره مدرسي في أساسه، رغم أن أسلوبه وتفانيه قد تشكلا وفق التصوف المبكر. أعجب ليبنتز كثيرا بهم، وقد أثروا كثيرا خصوصا على الرومانسيين وهيدجر. أعظم الفلاسفة الألمان في عصر النهضة هو نيكلوس كوسا (1401-64)، وقد تأثر بإيكهارت وبالمنطق الوسيط، حين جادل بأن الكون يفيض عن إله لا نعرفه ويعود إليه. ثمة جوانب عديدة في فكره، لاسيما مبدأه في تطابق المتضادات، تستبق ليبنتز وهيجل. (غير أن هيجل لا يذكره إطلاقا.) من ضمن المتصوفين المتأخرين، صانع الأحذية جاكوب بوهم (1575-1624) الذي أثر كثيرا في الفلاسفة المتأخرين، مثل هيجل وشلنج (حيث يصفه الأخير بأنه «ظاهرة خارقة في تاريخ البشرية»).

اتهم بوهم من قبل العقيدة البرتستينية التي أسسها مارتن لوثر (1483-1546)، الذي رفض العنصر المادي في الفلسفة الألمانية، وهاجم الأرسطية والتوماوية، كما دافع عن الوضوح اللفظي والمفهومي. أما فيليب ميلاشثون (1497-1560)، الذي عهد إليه لوثر مهمة أنسقة فكر الإصلاح، فقد عاد بشكل مفارق إلى أرسطو بوصفه مؤسس نسقه، بحيث كرس ما أصبح يعرف باسم المدرسية ـ المحدثة البروتستنتية.

أول أعظم الفلاسفة الألمان ليبنتز، الذي رغم أنه لم يدرّس الفلسفة ولم ينشر سوى القليل، قام بدور حاسم في تشكيل مستقبل مسار الفلسفة الألمانية ويعد بمعنى ما مؤسس المثالية الألمانية. أما كرستيان وولف، الذي كان أحد أنصاره، فقد حظي بشهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر، وإليه يعزى إلى حد كبير فضل تكريس مفردات فلسفية واضحة ومستقرة في الألمانية. من ضمن الفلاسفة العقلانيين الآخرين نذكر منلسوهن والكسندر جوتلب بومجارتن (1714-62)، أول من منح الاستاطيقا اسمها وأسس قسماً للفلسفة خاصاً بها، وقد عوّل كانت في محاضراته على كتابه *Metaphysics* (1739).

بلغت *التنويرية الألمانية أوجها مع كانت، الذي دشن ما يمكن اعتباره أكثر مراحل النشاط الفلسفي أهمية في العصورالحديثة. لقد تمكن من استقطاب الكثير من الأشياع، حيث حاولوا تفسير، أنسقة، وتطوير فكره، منهم مثلا كارل ليونهارد رينهولد (175801823)، وجاكو فردريك فريس (1773-1843). وجه شلنج الكانتية وجهة تاريخية واستاطيقية مميزة أسهمت في ازدهار المثالية ما بعد الكانتية. بيد أن ثمة قوى أخرى عملت في الاتجاه نفسه، مثل جوهان جورج هامان (1730-88)، «مجوسي الشمال»، وهو متصوف بروتستنتي كان ينفر من العقلانية التحليلية التنويرية ويجد قوة أكثر إبداعا في المشاعر، اللغة، خصوصا الشعر، «لغة الجنس البشري الأم». جادل فريدريك هنرك جيكوب (1743-1819) بأن معرفتنا بالأشياء الدنيوية والإلهية ليست مؤسسة على البراهين بل على الشعور والإيمان. أسهم أيضا في بعث اسبينوزا، وأحدث تأثيرا حاسما في هردر، جوته، ومثاليي ما بعد الكانتية: فيخته، شلنج، وهيجل. وظفت الحلقة الرومانسية، خصوصا على أيدي نوفالس (1772-1801) وشلجل، تعاليم فيخته توظيفا منحرفا، وقد اعتبرت شلنج فيلسوفها الرسمي. كان شليرماخر عضوا آخر في الحلقة، وقد أعجب هيجل بكتابه *On Religion: Speeches to its Cultural Despisers* (1799)، لكنه كرهه في فترة لاحقة، لأنه رفض رؤيته التي تقر أن الدين مؤسس على الشعور «بالارتهان المطلق»، وربما أيضا لأن الحسد أوغر صدره عليه بسبب أعماله المتعلقة

بهرقليتس، أفلاطون، والديالكتيك.

برحيل هيجل عام 1831، انتهى عهد المثالية الألمانية، الذي لم يضاهه عهد في سائر البلدان الأوربية. ألقى تطور العلوم الطبيعية بظلال شكوكه على الأنساق الفلسفية في صالح *الطبائعية والمادية. هكذا أفسحت الرؤية التي تقول إن الإنسان كائن عقلاني الطريق أمام رؤية مفادها أساسا أنه مخلوق بيولوجي، تسيطر عليه الإرادة لا العقل. شكل شوبنهور جسرا بين المثالية والطبائعية، حيث انتقل بحرية من «الأنا» إلى «الدماغ»، بينما قطع نيتشه شوطا أبعد في طريق الطبائعية؛ في حين فضل أفضل أشياع هيجل هذه النزعة: فويرباخ، سترنر، وماركس. لقد اعتبرت فلسفة شلنج المتأخرة، التي هي أساسا تفصيل في المثالية، مفارقة تاريخية. أسهمت التطورات الأخرى التي بدأت في القرن التاسع عشر في الازدهار المفاجئ الذي طرأ على الفلسفة الألمانية. أولا، ركن أنصار الكانتية المحدثة إلى كانت لمعارضة المثالية الميتافيزيقية ولطرح أساس أكثر ملاءمة للعلوم. عقب ذلك ضموا إليهم كاسيرير ومعلم هيدجر، هنرتش ركرت (1863-1936). ثانيا، طور دلتاي وجورج سيمل (1858-1918) تاريخ الفلسفة، بأن جعلاه يعول على مفهوم الحياة أكثر من تعويله على العقل. (يشكل التاريخ والحياة أيضا محاور مركزية في فكر نيتشه.) ثالثا، طرح برنتانو أسس الفينومولوجيا.

التيارات الفلسفية الكبرى في بداية القرن العشرين، وهي عهد إبداع يكاد يضاهي عهد المثالية، إنما نشأت عن تلك البدايات. لقد طور هوسرل وشلر *الفينومينولوجيا، رغم أن شلر (المتقلب تقلب شلنج) كان أقرب إلى نيتشه ودلتاي حين أيد *الأنثروبولوجيا الفلسفية. أما نيوكلي هارتمان، فقد تخلي عن الكانتية المحدثة كي يشكّل أنطولوجيا مؤسسة امبيريقيا. أسهمت كل هذه النزعات، فضلا عن كيركجرد، في *Existenzphilosophie* (الفلسفات الوجودية)عند ياسبرز وهيدجر، وقد استمر معظمها عقب الحرب الثانية، ولكن بعد أن أجريت عليها العديد من الإضافات. غير أن فكر هيدجر تطور في اتجاه مغاير أو على الأقل تجاوز أعماله التي سبقت الحرب. فصّل جادامير في نظرية *التأويل عند هيدجر إلى أن جعلها فلسفة في التأويل. النظرية النقدية الماركسية ـ الجديدة التي قالت بها *مدرسة فرانكفورت، والتي نشأت في الثلاثينيات على يدي ادورنو وهولكهايمر، واصلت ازدهارها عقب عودتهما من المنفى، وقد أسهم هابرماس في تطويرها.

وأخيرا، ازدهرت الفلسفة التحليلية في ألمانيا، خصوصا بسبب تأثير بوبر، فتجنشتين، والفلاسفة الأنجلوسكسونيين، غير أنها أفادت أيضا من المصادر الخصبة التي يتضمنها الموروث الألماني.

م.جي.آي.

*الهيجلية؛ الكانتية؛ الكانتية ـ المحدثة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الفرنسية، الفلسفة.

L.W. Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, Mass., 1969).

F. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant till Fiche* (Cambridge, Mass., 1987).

R. Bunber, *Modern Greman Philosophy* (Cambridge, 1981).

J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidgger's Thought* (Athens, Oh., 1978).

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

W. Stegmuller, *Main Currents in Contemporary German, British, American Philosophy* (Bloomington, Ind., 1969).

*** الإمبريالية.** مفهوم الإمبريالية عام جدا، يتضمن اضطهاد أو *استغلال الدول الضعيفة مسلوبة القوة من قبل دول قوية، رغم أن هذا المصطلح عبر معظم مسيرته الفكرية يعبر عن الاستحسان. ترجع الكلمة إلى عهد الإمبراطورية الرومانية، ومن أمثلتها المحدثة الإمبراطورية البريطانية، التي بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر، والإمبراطورية الروسية الراحلة، والإمبراطورية الأمريكية المعاصرة التي تعرف بالنظام العالمي الجديد. تشتمل الأخيرة على تحويل صافي الموارد من الدول النامية إلى الدول المتطورة، وهذه عملية تقودها مؤسسات أمريكية مهيمنة من قبل صندوق النقد الدولي.

الأفكار المحدثة عن الإمبريالية مدينة بالكثير للينين، الذي عرّف الظاهرة بأنها تشتمل توكيدا على تصدير رأس المال، تصاعد مركزية الإنتاج والتوزيع، دمج رؤوس الأموال المصرفية والصناعية، وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين القوى الرأسمالية التي تتصارع بعد ذلك على نصيبها من السلب، كما حدث في الحرب العالمية الأولى. في عقود أحدث، استعيض عن رؤى لينين برؤى، ترجع إلى كوتسكي، تعتبر الإمبريالية علاقة بين الدول النامية والمتقدمة وتجادل بأن الصراع بين الدول المتقدمة سوف يتلاشى. تتجسد هذه الرؤى في أفضل حالاتها في التيار المسمى بنظرية الارتهان، التي تقر أن الاستغلال يحدث عبر التجارة

بين مركز وأطراف الاقتصاد العالمي الذي يجسد تبادلا مجحفا، مع نزوع طويل الأمد شطر تردي حالة اتفاقيات التجارة في دول العالم الثالث.

تختلف تفسيرات الإمبريالية باختلاف نظريات الطبيعة البشرية؛ كما أن العديد من صيغ الإمبريالية، منها نظرية لينين ونظرية الارتهان، تجد صعوبة في تعليل ظواهر معاصرة من قبيل الدول الصناعية الجديدة. غير أنها تظل المفهوم المركزي في التفكير في العلاقات الدولية في القرن العشرين.

د.مكل.

*الدولية، العلاقات، فلسفة.

Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (London, 1980).
George Lichtheim, *Imperialism* (London, 1971).

* **امبيدوكلس** (نحو 495–435 ق.م.). فيلسوف من صقلية يؤمن بالتعددية، تقول الأسطورة إنه مات بسبب قفزه في فوهة بركان إتنا. يقر امبيدوكلس أن التراب، الهواء، النار، والماء هي العناصر الأربعة، «الأصول» التي تتشكل منها كل مواد الواقع. يوافق أرسطو على هذا الزعم، وقد أسهم في ترويجه، رغم أنه يستمر في تحليل هذه العناصر إلى تجميعات ممكنة ضمن الحرارة، البرودة، الرطوبة، والجفاف.

تشكل الأجزاء الباقية من قصيدتيه *On Nature* و *Purification* أكثر الأعمال شمولية التي تبقت لدينا من أي فيلسوف سبق سقراط. تتحدث *On Nature* عن التطور الكوني الذي نشأ أولا عن قوة الحب ثم قوة الكفاح. في إحدى المراحل، تلتصق أجزاء تشريحية بعضها ببعض لتكون تشكيلات عشوائية (مثال، نسل ثور له وجه إنسان)، بعض منها تكيفت بطريقة مكنتها من البقاء. هكذا استبق امبيدوكلس مذهب دارون، ولكن دون طرح تصور يبين كيف تتمكن الكائنات العضوية المتكيفة بطريقة ملائمة من انتساخ نوعها.

ج.ب.م.

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. Cambridge, 1990).

* **امبيريقي**. مؤسس على الخبرة. تكون الفكرة أو الانطباع امبيريقيا إذا كان مستمدا في النهاية من الحواس الخمسة، يضاف إليها أحيانا الاستبطان. ليس من الضروري أن تكون مستمدة من حاسة واحدة، ولكن ثمة حاجة لأن يقوم العقل بمعالجة المعطيات التي يوفرها الحس، بل إنها قد لا تعد معطيات أصلا ما لم يقم العقل بنشاط ما. ثمة جدل حول ما إذا كانت هناك أشياء من قبيل «المعطيات الخام» يقتصر العقل على استقبالها قبل ممارسة نشاطه عليها (*الامبيريقية). يكون الإقرار أو القضية أو الحكم امبيريقيا إذا لم يتسن لنا الدراية بقيم صدقه إلا عبر الركون إلى الخبرة، لكنه قد يشتمل على مفاهيم امبيريقية دون أن يكون هو نفسه امبيريقيا. الأحمر مفهوم امبيريقي، لكن «الأحمر لون» ليس إقرارا امبيريقيا، فنحن لا نكتشف صدقه عبر النظر.

أي.ر.ل.

G. Ryle, 'Epistemology', in J.O. Ursmon (ed.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London, 1960).

يوضح بعض التعقيدات في التباين التقليدي بين الامبيريقية والعقلانية.

* **الامبيريقية** .كل رؤية تؤسس معرفتنا، أو المواد المشكّلة منها، على الخبرة عبر الحواس الخمس التقليدية. ترتبط ما يمكن أن تسمى بالامبيريقية الكلاسيكية بلوك، أول من يسمون بالامبيريقيين البريطانيين، رغم أن ثمة عناصر فيها ترجع إلى عهود أقدم منه بكثير. لقد أسست الامبيريقية نفسها عبر معركة مستمرة مع *الارتيابية، التي جعلتها أكثر تطرفا، خصوصا عند خلفي لوك، بركلي وهيوم، فضلا عن مذاهب مماثلة في بداية القرن العشرين. أفضى هذا بدوره إلى إعادة تقويم نقدية وكبح متشدد للامبيريقية من قبل كانت، ثم فتجنشتين عقب انبعاثها الذي حدث في القرن العشرين. على ذلك ثمة امبيريقية أكثر اعتدالا تعد أكثر سوادا، رغم أن اعتدالها نفسه يهدد بفقدها طبيعتها المميزة بوصفها امبيريقية. المقصود مما يلي هو ملء فراغات هذه الصورة، وسوف أختتم ببعض الأفكار والتمييزات المتفرقة.

تكمن جذور الامبيريقية في فكرة مفادها أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم هو ما يخبرنا به العالم؛ يتوجب أن نقوم بملاحظته بطريقة محايدة خالية من العواطف، وأية محاولة من جانبنا لتعديل عملية استقبال هذه المعلومات أو التدخل فيها إنما تقود إلى تشويه وتخيل عشوائي. من شأن هذا أن يطرح صورة للعقل بوصفه «صفحة بيضاء» * (tablua rasa) تطبع عليها المعلومات عبر الحواس في شكل *معطيات حسية، وهذا مصطلح استحدث في القرن التاسع عشر يتوجب ألا نخلط بينه وبين المصطلح الأوسع والأكثر غموضا «معطيات الحواس». في فترة سابقة استخدمت كلمة *فكرة بهذا المعنى، رغم أنها استخدمت أيضا على نحو مربك بمعاني أخرى. المعطيات الحسية إذن هي

«المعطى»، قبل كل تأويل، والعقل الذي لا يصبح نشطا إلا الآن، يقوم بمداولة تلك المعطيات الحسية بطرق مختلفة، بحيث يجمع بينها أو يقوم بالتجريد منها، أو تشكيل مادة أفكارنا ومفاهيمنا، ثم يشرع في اكتشاف علاقات بين تلك الأفكار، أو يواصل ملاحظة تمثلاتها في الخبرة والعلاقات القائمة بين هذه التمثلات.

هذه في تنويعات مختلفة هي رؤية الامبيريقي الكلاسيكي. إنها تفضي مباشرة إلى إشكالية تشتمل على الارتيابية، إذ لو كان العقل مقيدا على هذا النحو ومحتما عليه أن يعوّل كلية على تلك الأفكار أو المعطيات الحسية، فكيف يتسنى له أن يعرف أي شيء يتجاوزها؟ يفترض أنها «تمثل» عالمنا الخارجي، ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف أنها تقوم بتلك المهمة؟ بل كيف يستطيع أصلا أن يعرف ما المقصود من الحديث عن «عالم خارجي»؟ يبدو أن لوك نفسه، على الأقل وفق تأويل مذهبه التقليدي، لم يحمل هذه الإشكاليات محملا جادا إلى حد كبير، لكنها ما لبثت أن برزت على السطح عند أخلافه، خصوصا بركلي وهيوم.

تصبح الامبيريقية أكثر تطرفا عندما تتخلى كلية عن الزعم بمعرفة عالم خارجي، وتصر على أن ما نسميه عالما خارجيا مجرد مركب شكلته عقولنا، عمليا لا سبيل لتمييزه عن عالم خارجي واقعي. ولكن هل بالمقدور إقرار هذه الرؤية على نحو متسق. إذا لم تكن لدينا أية دراية بأي شيء يتجاوز خبراتنا، فكيف يتسنى لنا حتى تصور إمكان شيء يتجاوزها كي نقوم بمقارنته معه؟ كيف نستطيع فهم ما نقوم بتصوره؟ هذا مثال على نقلة سائدة في الفلسفة، حيث تتهم نظرية بكونها عاجزة بذاتها عن إقرار نفسها بطريقة متسقة. كانت وفتجنشتين، كل بطريقته الخاصة، يقوم بتطوير ذلك المثال.

ثمة اعتراض آخر على هذا النوع المتطرف من الامبيريقية، إذ لا يتضح أن ثمة معطيات حسية من النوع المتطلب من قبل النظرية. عادة ما يفترض أنها أشياء تماثل تماما ما تبدو عليه. وعلى اعتبار أن وجودها إنما يكمن في بدوها لعقل ما، يستحيل أن تحتاز على أية أعماق مخبأة بمقدور العقل أن يفشل في الدراية بها. يتوجب أن تكون معرفتنا بها معصومة عن الخطأ، أي أنه لا معنى للقول إننا ربما نكون أخطأنا بخصوصها (أي بخصوص ذلك الذي يظهر لنا؛ قد نخطئ في تخميناتنا بخصوص ماهية تلك التي تبدو للآخرين، لكنه لا يتضح أصلا كيف تتسنى لنا الدراية بوجود أشخاص آخرين !). نستطيع أن نحتاز، بل إننا نحتاز فعلا، على خبرات حسية، لكن ما ليس بواضح أن هذه خبرات عن أشياء بعينها لا سبيل أن نخطئ بخصوصها. وكما يقر فتجنشتين، ولا ريب أن إقراراه لا يخلو من المعقولية، ما لا سبيل لأن نكون مخطئين بخصوصه لا سبيل لأن نكون محقين بخصوصه أيضا: ببساطة، لا مجال متاح لما يمكن أن يسمى حكما أو معرفة. يمكن للصورة أن توجد على لوحة الكاميرا، لكن الكاميرا لا «تعرف» الصورة، وليس بمقدورها أن تخطئ بخصوصها أكثر مما هو بمقدورها أن تكون محقة. صحيح أنه عندما يعرض علي شيء ملون بلون ساطع لا يكاد بالإمكان أن أكون مخطئا لو زعمت «هذا أحمر». ولكن ثمة إمكان من حيث المبدأ في أن يختلط الأمر علي بخصوص ما يعد أحمر ـ وقد يختلط الأمر علي عمليا لو أنني غامرت إلى حد الحكم «بأن هذا قرمزي». لا حاجة لأن يكون هذا الخلط لغويا، أو متعلقا بمعنى لفظة «قرمزي»؛ قد أصبح مقتنعا بأن الشيء الذي وصفته بأنه قرمزي لم يبد حقيقة بالطريقة نفسها كالأشياء التي سبق لي وصفها بالقرمزية. قد نتذكر أيضا الصعوبة التي يواجهها الرسامون الملهمون في «رؤية الأشياء كما تبدو حقيقة»؛ لو فهمنا هذا بطريقة حرفية، سوف يكون ما نسعى إليه هدفا مضللا (جومبرتش).

يبدو إذن أن هذه الصياغة المتطرفة للامبيريقية يعوزها الاتساق. بإصرارها على أننا نعرف كل شي عبر الخبرة ، فإنها تجعلنا نبدأ من موضع معزول تماما عن العالم، بحيث يصبح الهرب من ذلك الموضع أمرا معجزا. لقد أغلق علينا في قلعة محاطة بخندق مائي، وقد استبين أن الأفكار أو المعطيات الحسية التي أملنا في استخدامها جسرا لعبور الخندق جسر متحرك يصدم وجوهنا. بيّن أنه يتوجب علينا أن نبدأ من داخل العالم نفسه، ما يعني أنه يتعين علينا بمعنى ما أن نكون قد عرفنا بعض الأشياء، دون أن نكون ملزمين باكتشافها. لا يعني هذا أنه ينبغي أن نحتاز على سبيل سحرية مريحة نصل عبرها إلى العالم ـ من شأن هذا أن يضعنا خلف الخندق ثانية، ولكنه الآن يوفر جسرا سحريا لعبوره؛ بل يعني أنه يتوجب علينا أن نأتي إلى العالم مسلحين بسبل بعينها في النظر إليه، دون الإصرار على وجوب أن تبدأ المعرفة دائما من شيء يمكن أن نعرفه بطريقة لا سبيل لتقويمها (وهذه رؤية تعرف باسم *التأسيسية). يتعين أن يكون العقل نشطا ليس فقط، كما حسب لوك، في مداولة خبرة سبق استقبالها بطريقة

سلبية والتأسيس عليها، بل أيضا في استقبال تلك الخبرة نفسها.

هذا على أي حال هو ضرب الاستجابة للامبيريقية المتطرفة الذي نجده عند كتّاب من قبيل كانت وفتجنشتين. لكننا لم نعن حتى الآن إلا بالامبيريقية في صورتها المغالية. يمكن اعتبار الكثير من الفلاسفة والكثير من جوانب الفلسفة، أو مقارباتها للمسائل، امبيريقية، رغم أنها لا تشتمل على تلك القصة بأسرها. قد يقتصر الامبيريقي مثلا على معارضة صيغ *العقلانية المتطرفة، وقد يسلم بأن العقل نشط على النحو سالف الذكر، مع الإصرار على إنكار الحقائق القبلية، أي الحقائق التي يمكن معرفتها دون ركون إلى الخبرة. الاستثناءات البادية من قبيل حقائق الرياضيات والمنطق لن يعتبرها حقائق بأي معنى أساسي، بل أقرب لأن تكون قواعد إجرائية، بحيث إن إقرار أن «اثنان زائدا اثنين يساوي أربع» يعني شيئا من قبيل «عندما تصادف شيئين وشيئين افترض أن لديك أربعة أشياء». ربما يعتبر كل الفلاسفة أنفسهم امبيريقيين بدرجة ما، إن لم يكن لسبب سوى أن إنكارهم ذلك قد يشي بتبني صيغة متطرفة من العقلانية. غير أن التمييز بين الامبيريقية والعقلانية أضحى واهنا لأسباب تتعلق بالتحديات التي واجهت مؤخرا التمييز بين التحليلي والتركيبي، وأحد الدوافع التي تحض المرء على اعتبار نفسه امبيريقيا (أو حتى عقلانيا) هو أن ذلك ينم عن قبوله ذلك التمييز. ولكن حتى نسبة إلى الفلاسفة الأسبق عهدا، لا يمكن اعتبار التباين بين «الامبيريقيين البريطانيين» و«العقلانيين القاريين» إلا تمييزا تقريبيا ملائما، بصرف النظر، كما سبق أن أوضحنا، إلى أي حد نجحت الامبيريقية في بلوغ أوجها عند الطائفة الأولى.

يتوجب أيضا أن نميز بين الامبيريقية بوصفها مذهبا سيكولوجيا في طريقة اكتساب العقل المحتوى الذي يحتاز والامبيريقية بوصفها مذهبا في التبرير، يتعلق بكيف نستطيع تبرير مختلف مزاعمنا بالمعرفة. بيد أن هاتين المسألتين عادة ما تناقشان معا، خصوصا عند الكتّاب الأقدمين، والواقع أنني لم أفصل بينهما في هذا المقال. فضلا عن ذلك، رغم أن المسألتين مختلفتان مفهوميا، ورغم أنه تم التأكيد بشدة على الفصل بينهما في معظم سنوات القرن العشرين على وجه الخصوص، فقد بعثت الروح ثانية، هذه المرة بطريقة صريحة معترف بها، في النزوع شطر الربط بين المسألتين، أو توكيد أنه لا سبيل للإجابة عن المسألة الثانية (المتعلقة بالتبرير) وأنه يتوجب الاستعاضة عنها بالأولى (المتعلق بالأصول والتطور).

علم الأخلاق مجال آخر يمكن أن تستبان ف[ي]ه أهمية الامبيريقية. إذا أغفلنا مبتهجين البعبع الذي تمث[له] *الأغلوطة الطبيعية، نستطيع تعريف «الخيّر» عبر شي[ء] من قبيل «إشباع مصالح بعينها»، ثم تعريف «الحق» بقولنا مثلا «إنه التعهد بتحقيق الحد الأقصى من الخير» إذا أصررنا على أن هذا هو ما يعينه ذانك المصطلحان بحيث يكون التعريفان مجرد مسألة دلالية، نستطي[ع] آنذاك الزعم أن علم الأخلاق قد أصبح موضوعا امبيريقيا، مفترضين على أي حال أن تحديد ما يع[د] مصالح وهوية المعنيين بها أمر امبيريقي. وبالطبع فإ[ن] وجوب قيام المرء بتبني هذا النهج مسألة أخرى.

تعزل من فترة إلى أخرى أنواع مختلفة م[ن] الامبيريقية بحيث تحظى بأسماء خاصة. *الوضع[ية] المنطقية نوع من الامبيريقية، بل إنها أحد الشكو[ل] المتطرفة التي اتخذتها الامبيريقية عقب انبعاثها ثانية ف[ي] القرن العشرين. ولأنها معنية بمعاني الألفاظ أو الجمل فإنها تسمى أحيانا *بالامبيريقية المنطقية، تماما كما أ[ن] الوضعية المنطقية قد سميت كذلك للسبب نفسه. أح[د] الوضعيين المنطقيين، مورتس شلك، شرّف صيغته م[ن] تلك النظرية باسم «الامبيريقية المتسقة». *البراجماتي[ة] فلسفة ذات صلة بالامبيريقية، وقد سمى وليم جيمس صيغته الخاصة من الامبيريقية «الامبيريقية المتطرفة» رغم أنه ميزها عن البراجماتية. الامبيريقية البناءة المرتبطة بالفيلسوف باس فان فراسن، رؤية تقر أ[نه] يتوجب على العلم أن يستهدف تشكيل نظرية تكو[ن] «مناسبة امبيريقيا»، أي تستلزم صحة كل ما نجد[ه] صحيحا حين نقوم بملاحظة الكينونات القابلة للملاحظ[ة]. قد تشمل النظرية على إقرارات تتعلق بزعم وجو[د] كينونات غير قابلة للملاحظة (الإلكترونات مثلا) ويتوجب فهم هذه الإقرارات حرفيا، بحيث لا تحل[ل] على اعتبار أنها تقر «حقيقة» شيئا مختلفا وحميدا. غي[ر] أننا نستطيع اعتبارها نظرية جيدة، وأن نقبلها لأسبا[ب] علمية، دون أن نعتقد في صحتها.

أي.ر.ل

*الطبيعية.

[E].H. Gombrich, *Art and Illusion* (London, 1968).

كتاب مفيد فيما يتعلق بكيف «تبدو الأشيا[ء] حقيقة».

[D]. Odegard, 'Lock as an Empiricist', *Philosophy* (1965).

يشتمل على نقاش لمعاني «الامبيريقية».

A. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

الامبيريقية البناءة.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London, 1953).

عمله المتعلق الأساسي.

* **الامبيريقية المنطقية** .برنامج لدراسة العلم يجمع بين *الامبيريقية التقليدية والمنطق الرمزي. يقر أشياع **الامبيريقية المنطقية أنه يتوجب على كل المزاعم العلمية** أن تقوم وفق الشواهد الامبيريقية. لقد حاولوا تطوير منطق استقرائي صوري، على غرار المنطق الاستنباطي، لتقويم التبرير الامبيريقي الخاص بالفروض العلمية. يتعين تشكيل هذا المنطق الاستقرائي قبليا وأن يوفر معايير لتقويم الفروض وفق الشواهد. أيضا نشدوا توضيح البنية المنطقية التي يحتازها التفسير والتنبؤ العلميان، كما حاولوا إثبات أن كل المفاهيم العلمية تستمد معانيها من علاقتها بالخبرة. غير أنه ثبت أن إنجاز هذا الأمر الأخير يواجه صعوبة خاصة في حال مفاهيم من قبيل الإلكترون أو المورثة؛ الواقع أن محاولات تشكيل قاعدة امبيريقية لمثل هذه المفاهيم يشكل إشكالية بحثية أساسية عبر تاريخ الامبيريقية المنطقية. تم تجاوز الامبيريقية المنطقية، وفق صياغتها الأصلية، لكن روحها ظلت باقية عند أولئك الفلاسفة الذين يوظفون علم الدلالة الصوري في تحليل النظريات العلمية ويرومون تشكيل منطق استقرائي مؤسس على *مبرهنة بيز.

•آي.ب.

*المنطقية، الامبيريقية.

J.J. Jeorgensen, *The Development of Logical Empiricism* (Chicago, 1951).

* **امبيريقي ـ نقد.** نظرية في معرفة الطبيعة روج لها الوضعي الألماني رتشارد افينيروس وارتبطت بعالم الفيزياء النمساوي ارنست ماخ. تستبعد هذه النظرية كل المفاهيم العلمية غير القابلة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة للتحقق عبر الخبرة الحسية، وهي تشكل نقطة التقاء بين *المثالية الألمانية و*الامبيريقية البريطانية، وقد أفضت *الفينومينولوجية الملازمة لهذا المذهب إلى نقد لينين له في *Materialism and Empirio-criticism* بوصفه شكلا من أشكال المثالية البركلية.

أي.هـ.

R. Avenarius, *Kirk der reinen Erfahrung* (Critique of Pure Experience) 2 vols. (Leipzig, 1888-90)).

* **امرسون، رالف والدو (1803–82)** .فيلسوف وشاعر أمريكي، وهو أحد الشخصيات المركزية في *ترانسندنتالية نيوانجلند. تقترح معالجته الرومانسية لإشكاليات *الارتيابية أن معرف الذات هي الوجب الابستمولوجي والأخلاقي الأول. اقترنت نصيحته في Self-Reliance، «لا شيء مقدس سوى سلامة عقلك»، بضمان أن «في نفسك قانون كل الطبيعة... في نفسك يهجع كل العقل» (The American Scholar). أثر بشكل فاعل في برجسون، ونيتشه خصوصا، الذي يمكن اعتبار بعض من أقواله المأثورة ترجمات فعلية لنثر امرسون، كما عني كل من جيمس وديوي بأعماله كثيرا.

ك.هـ.

Stanley Cavli, 'The Philosopher in American Life', 'Emerson, Coleridge, Kant', and 'Being Odd, Getting Even'm in *The Quest of the Ordinary* (Chicago, 1988).

* **الأمريكية، الفلسفة** .تطور التفلسف في الولايات المتحدة بسرعة في القرن العشرين، بل إنه لم يصل من قبل إلى حالة الازدهار التي يشهدها اليوم، حيث **كرست الفلسفة مجالا للتعليم في آلاف مؤسسات التعليم العالي. غير أن طبيعة المشروع الفلسفي تتغير،** فالمرحلة الملحمية المبكرة، حيث جمع بسيط من المفكرين المبرزين، **قد أفسحت الطريق إلى مرحلة الإنتاج غير المترابط الناتج عن جهد يقوم به مساهمون متنوعو الاهتمامات.**

إبان عهود الاستعمار، قام كتاب مختلفو الاتجاهات بتناول مواضيع فلسفية: علماء لاهوت من قبيل جوناثان إدوارد، ورجال دولة من ذوي النزوع الفلسفي مثل بنجامين فرانكلين أو تومس جفرسون. بيد أن مثل هؤلاء الهواة الموهوبين لم يحدثوا أثرا على أي فلاسفة آخرين معروفين. لقد تعين على التطورات الأكثر منظومية أن تنتظر نمو المنظومة الجامعية في القرن التاسع عشر، حين استجلبت الفلسفة الأكاديمية من أوربا، وهكذا سيطر المثاليون على هارفارد، والفكر الاسكتلندي على برنستون، في حين برز أشياع كانت في شيكاغو، وهيجل في سينت لويس، والتوماسيون في المعاهد الكاثوليكية. ولكن حتى في نهاية القرن الثامن عشر، عمل أكثر الفلاسفة الأمريكيين أهمية خارج المنظومة الأكاديمية، في حين فشل مفكرون غريبو الأطوار من أمثال ر.و. امرسون، جون فسك، سي.س. بيرس، واورستس براونسن، في تأمين موضع قدم لهم. على ذلك، بتعاظم أهمية العلوم الطبيعية، أصبحت الفلسفة مسمار الدولاب الذي ربطها بالفنون العقلية. هارفارد جيمس وبالمر، المفكرون المميزون من أمثال سانتيانا ومنستربرج، كانوا رواد هذا، حيث كانت

الفلسفة قريبة الصلة بعلم النفس. الراهن أن تدفق اللاجئين الفلاسفة من ذوي الخبرة العلمية الذين عبروا الأطلنطي بعد ظهور النازية قد عمل على تعزيز الروابط بين الفلسفة والعلوم.

شهدت الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين ازدهارا في الفلسفة الأمريكية الأكاديمية، حيث برز فلاسفة من أمثال جون ديوي، سي.آي. لويس، ر.ب. بيري، و.ب. مونتيج، أي.أو. لفجوي، ارنست نيجل، وكثيرين آخرين أسهموا إسهاما أساسيا في مختلف فروع الفلسفة. بعد الحرب الثانية ظهرت براعم كثيرة في ذلك الحقل. كثير من الإسهامات الفلسفية المهمة تنجز الآن في أمريكا، وسوف يجد القارئ مقالات فردية متعددة عن كثير منهم في هذا الدليل.

على ذلك، لم تتشكل مدرسة أو أسلوب أمريكي خاص في التفلسف، باستثناء *البراجماتية التي استحدثها سي.س. بيرس وعمل وليام جيمس على ترويجها. صحة معايير المعنى، الحق، والقيمة، إنما تتجذر في اعتبارات الفعالية العملية ـ بحيث ترتهن «بما يفلح في التطبيق». رغم أنه كان لهذا النهج أثر كبير في موطنه الأصلي، كانت ردود أفعال المفكرين خارج أمريكا مختلفة إلى حد كبير. هكذا اعترض برتراند رسل مثلا بقوله إن المعتقدات قد تكون مفيدة رغم أن بطلانها بيّن. لقد لاحظ عدد من فلاسفة القارة الأوربية بطريقة مستهجِنة أن اهتمام البراجماتية بالفعالية العملية ـ «بالفلاح» و«إنتاج الربح» ـ إنما يعبر تعبيرا خاصا عن المواقف الأمريكية الاجتماعية: المادية المفرطة والديمقراطية الساذجة. هكذا نُظر إلى البراجماتية نظرة دونية بوصفها توجها فكريا أمريكيا خاصا ـ تعبيرا فلسفيا عن روح المغامرة الأمريكية بأيديولوجيتها الموجهة شطر النجاح، وتجليا لرد فعل شعبوي ضد محاولات أيديولوجية طويلة الأمد خاضها الفكر الأوربي ـ *العقلانية الابستمولوجية في مقابل *الامبيريقية، *المادية الأنطولوجية في مقابل *المثالية، الخ. (الأمريكيون فيما يقول دي توكوفيل إنما ينشدون *echapper a l'espirit de systeme* [الفرار من ضغوطات النظام]).

باستثناء حالة البراجماتية الخاصة، يرجع الفلاسفة الأمريكيون في الماضي والحاضر، بوصفهم جماعة، إلى مصادر متنوعة، وقد استمدوا إلهامهم فيما يتعلق بالأسلوب والمحتوى من مختلف التيارات. نتيجة لذلك، فإن التفلسف الأمريكي بوجه عام إنما يعكس العالم بأسره، فالقائمون به يستوحون أفكارهم من المادية والمثالية، من أرسطو وكانت، من *الارتيابية القديمة و*الفينومينولوجيا المحدثة، الخ. ما يميّز التفلسف الأمريكي المعاصر لا يتعين في الأفكار (التي كان بالمقدور أن تنتجها، كل على حدة، عقول وأقلام فلاسفة ليسوا أمريكيين) بل في المشروع بأسره حال اعتباره وسيلة منتجة للتكلف.

ربما يكون الملمح الأكثر لفتا للانتباه في فلسفة شمال أمريكا الاحترافية الراهنة هو مداها. الجمعية الفلسفية الأمريكية التي ينتمي إليها معظم الممارسين الأكاديميين لهذا المجال ينتسب إليها أكثر من 8000 عضو، كما أن دليل الفلاسفة الأمريكيين الذي صدر في 1992-93 يتضمن قائمة تشتمل على أكثر من 10000 فيلسوف يدرّسون في كليات وجامعات الولايات المتحدة وكندا. فلاسفة شمال أمريكا ميالون إلى حد كبير إلى التجمع قياسا بالمعايير السائدة في أي مكان آخر. فضلا عن الجمعية الفلسفية الأمريكية الهائلة، ثمة 120 جمعية فلسفية في الولايات المتحدة وكندا، ينتمي إلى كل واحدة منها ما يربو بكثير عن 100 عضو. جزئيا بسبب الشعار السائد «انشر أو مت» الذي يسيّر الحياة الأكاديمية، يعد الفلاسفة الأمريكيون غزيري الإنتاج. إنهم ينشرون في الوقت الراهن أكثر من 200 كتاب في كل عام، كما يملؤون صفحات كل عدد من أعداد المجلات الفلسفية التي يبلغ عددها 175 مجلة. سنويا، ثمة ما يقرب من 4000 منشور (كتاب أو مقال) وعدد مماثل تقريبا من الأبحاث التي تلقى في الندوات والمؤتمرات التي تعقد في أمريكا الشمالية. المكان الآمن نسبيا للفلسفة في موروث التعليم الأمريكي الجامعي الخاص بالفنون العقلية يضمن للفلسفة ما يكفي لتحقيق الأمان الاحترافي. (هذه الحقيقة الإحصائية، وليس أي شيء يتعلق باتساق الموروث نفسه، هي التي تفسر تفوق الفلسفة الأمريكية على الفلسفة البريطانية).

لا ريب أن هذا التنوع في المناهج الفلسفية يحدث صراعا، حيث يقتنع كل معسكر ميثودولوجي وكل مدرسة فكرية بأنه وحده الذي يقدم عملا أصيلا، وأن الباقي في أفضل الأحوال مضلّلون وقد يكونون مؤذيين. يتسم نزر يسير من الفلاسفة بقدر من التهذيب يكفي لجعلهم يعتبرون الاختلاف والجدل ضربا من ضروب التعاون. يبلغ الصراع أوجه بين الفلسفة التحليلية، التي تجد في العلم النموذج المعرفي، وقادة أوركسترا الفكر القاري ـ من أمثال نيتشه، هيدجر، فوكو، دريدا ـ الذين لا يرون في «الواقع» بل في المنتجات الثقافية (خصوصا الأدب وحتى الفلسفة

نفسها) موضع انشغال الفلسفة الأساسي. (على اعتبار أن الصراع يتعلق بالمخاطرة بقيم متجذرة في الأعماق، ليس ثمة من سبيل سهلة للحلول الوسطى، رغم أنه في الأمور الفكرية والاجتماعية ثمة مجال متاح لأن تعيش وتدع الآخرين يعيشون).

منذ عام 1960، استقر نسبيا عبر السنين عدد مجموع درجات الدكتوراه التي تمنحها مؤسسات التعليم العالي في الولايات المتحدة عند العدد 100000. بيد أن إنتاج رسائل دكتوراه في الفلسفة (وفي الإنسانيات بوجه عام) شهد انحسارا واضحا، فبعد أن وصل إلى 1178 في الفترة 1970-75، أصبح 746 في الأعوام 1980-85 ـ ما يشكل نقصا يبلغ 40٪ في عقد واحد. غير أن هذا المعدل يظل كافيا إلى حد كبير للحفاظ على حرفة الفلسفة على نفسها.

في مشروع بهذه الضخامة، من الطبيعي والمتوقع أن يتعين ما تقدمه الفلسفة الأمريكية في إنتاج أكاديمي، عوضا عن أي توجه مذهبي أو مدرسة فكرية مفردة. الراهن أن حجم المؤسسة الأكاديمية ومداها يؤثر تأثيرا تشكيليا حاسما على طبيعة الفلسفة الأمريكية المعاصرة. هذا يعني أن ثمة اتجاهين مختلفين ـ وفي بعض الأحيان متضاربين ـ يستهدفان خلق توازن بين قوى متساوية. الأول يدفع صوب العزل والاختلاف ـ رغبة الفلاسفة على مستوى فردي في «القيام بأشيائهم الخاصة»، في الاحتياز على مشاريع تخصهم بدلا من الانهماك في الانشغال بالقضايا التي تشغل كل من عداهم. أما الثاني فيدفع شطر التوحيد ـ رغبة الفلاسفة في العثور على رفقاء، في الاقتدار على التفاعل مع آخرين يتقاسمون معهم اهتماماتهم بحيث يحصلون على شركاء في الجدل وعلى أدبيات فكرية ينتسبون إليها. في الأول، القوة الطاردة تعني أن الفلاسفة سوف يهيمنون على المجال بأسره ـ بحيث يشغل معظم أرجاء «البيئة المناسبة» أو كلها ضمن مجال الإشكاليات. في الثاني، القوة الطاردة تعني أن معظم أو كل المجالات الفرعية الخاصة بالإشكاليات سوف تكون مكتظة ـ أن جماعات أو شبكات من الأرواح المتقاربة سوف تتشكل بحيث تصبح الجماعة الكلية مكونة من تجمعات توحدها اهتمامات مشتركة أكثر مما توحدها آراء مشتركة، وبحيث تنفصل كل جماعة عن الباقي بخصوص أولويات «القضايا المهمة والمثيرة حقيقة». وفق ذلك يشكل التشظي الملمح الأهم في الفلسفة الأمريكية المعاصرة. يصل مدى المشروع وتعقيده إلى حد أن البحث عن إجماع حول قائمة الإشكاليات في الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ناهيك عن إجماع حول القضايا الأساسية، بحث لا جدوى منه. هنا يهيمن التنوع والتنافر، والتفاعل الوحيد هو التقارب الجغرافي. إن مثل هذه الوحدة التي توفرها الفلسفة الأمريكية إنما تتعين في وحدة الإنتاج الأكاديمي، لا وحدة التوجه المذهبي أو المدرسة الفكرية. كل تعليم، كل نظرية، كل نهج يجد تطوره بطريقة ما في الجماعة الكلية. نسبة إلى معظم القضايا الكبرى، ليست هناك أغلبيات مسيطرة. حقا إن هناك بعض التماثلات على المستوى المحلي. (في خليج سان فرنسيسكو قد تدور نقاشات فلسفية حول نظرية النموذج، في برنستون حول العوالم الممكنة، وفي بتسبرج تكون الغلبة للمسائل البراجماتية، وهكذا). ولكن هناك تعددية بخصوص المنهج والمذهب في المدارس والاتجاهات، وفي أفضل الأحوال ليس هناك سوى عدد قليل من التيارات المهيمنة. البلقنة هنا تحكم بأوج قواها.

في الماضي، كان بالمقدور وصف الموقف الفلسفي في شمال أمريكا عبر الإشارة إلى عدد قليل من «الأسماء الكبيرة» التي احتلت قمة المشهد الفلسفي، كسلسلة عظيمة من الجبال، وحددت قضاياها ونقاشاتها، في زمانها ومكانها، جدول أعمال التفلسف. غير أن عصر الفلسفة الملحمي هذا غبر عهده. نلمح هذا من كون عدد الكتب التي تقوم بتجميع دراسات تنتمي إلى المجال نفسه أصبح في الآونة الأخيرة قريبا من عدد الكتب التدريسية المعنية بقضية واحدة، إن لم يتجاوزه. نلمحه أيضا من أن الفلاسفة لم يعودوا عبقريات استثنائية بل أشخاص يداومون ساعات العمل الرسمية في البرجوازية الأكاديمية (وإن لم يكونوا، كما هم في أوربا القارية، مستخدَمين مدنيين).

بخصوص تلك «الأسماء الكبيرة»، فإن الأسماك الكبيرة ليست نموذجا لما هو في جوف البحر. إذا اطرحنا جانبا اعتبارات التاريخ الفلسفي، تشتمل المواضيع والقضايا المبرزة التي يعنى بها الفلاسفة الأمريكيون في الوقت الراهن على التالي: المسائل الأخلاقية التي تثيرها المهن البشرية، ابستمولوجيا عمليات مداولة المعلومات، المترتبات الاجتماعية الخاصة بالتقنية الطبية (الإجهاض، القتل الرحيم، الحق في الحياة، مسائل البحث الطبي، الموافقة غير الرسمية)، قضايا المرأة، العدالة في التوزيع، حقوق الإنسان، الصدق والمعنى في الرياضيات واللغات المستحدثة، مناقب ومثالب النسبية فيما يتعلق بالمعرفة والأخلاق، طبيعة الشخصية وحقوق وواجبات

الأشخاص. فضلا عن عدد كبير من القضايا الأخرى. ليس هناك موضوع من تلك المواضيع وضع ضمن قائمة الإشكاليات التي تشغل اهتمام أي فيلسوف بعينه. لقد انبثقت إلى الوجود كما أوراق الأشجار في فصل الربيع، بحيث ظهرت فجأة في أماكن متعددة بسبب قوة الدفع التشكيلية الخاصة بـ «روح عصر» الاهتمام المجتمعي. لذا فإن الإبداع الأمريكي الفلسفي الراهن ليس استجابة لجهد تخطيطي مكثف قام به أفراد بل جهد جماعي في أساسه يحبذ وصفه بطريقة إحصائية.

التطور السريع في *الفلسفة التطبيقية - فلسفة التأمل في مسائل مفصلة تتعلق بالعلم، القانون، العمل، الشؤون الاجتماعية، استخدام الحاسوب، وما شابه ذلك - يشكل ملمحا بيّنا في الفلسفة الأمريكية المعاصرة. وعلى وجه الخصوص، شهدت العقود الثلاثة الأخيرة تعددية هائلة في الأبحاث الفلسفية المكرسة لدراسة قضايا خاصة تنتمي إلى مجالات من قبيل العدالة الاقتصادية، الرعاية الاجتماعية، البيئة، الإجهاض، السياسة السكانية، والدفاع العسكري. الواقع أن هذا الوضع يوضح الخاصية الأساسية التي تميز جل تفلسف متحدثي الإنجليزية: توكيد البحث المفصل في قضايا ومواضيع خاصة. في مختلف الظروف، نزع الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية إلى تنكب القضايا المجردة الكبيرة ذات النطاق الواسع والشمولي، التي تميزت بها حقبة وايتهد أو ديوي، بحيث كرست الجهود صوب مسائل ذات صبغة تفصيلية.

بطريقة تتسق مع التخصصية المتنامية وتقسيم العمل، اتسمت الفلسفة الأمريكية تدريجيا بصبغة تقنية. بوجه عام، توظف الأبحاث الفلسفية الأمريكية بشكل مكثف الآلية الصورية الخاصة بعلم الدلالة الفلسفي، منطق المقاميات (الجهة)، نظرية الحساب، علم النفس، نظرية التعلم، وما شابه ذلك. لسوء الحظ، أنجز مثل تلك الفلسفة على حساب سهولة قابليتها للانتشار - حتى ضمن أوساط محترفي الفلسفة أنفسهم. ليس ثمة فيلسوف مفرد يتحكم في نطاق المعارف والاهتمامات التي تميز الفلسفة الأمريكية الراهنة، بل إنه ليس هناك قسم جامعي للفلسفة يبلغ حد الاحتياز على أعضاء هيأة تدريس في كل فروع المجال. إن تطور المجال لم يتجاوز فحسب قدرات ممارسيه، بل طال قدرات مؤسساته.

هل ثمة تأثير يحدثه الفلاسفة الأمريكيون؟ السؤال الحاسم هنا هو: تأثير على من؟ لا ريب أنه ليس ثمة تأثير على المجتمع الأوسع؛ الفلاسفة الأمريكيون ليسوا مشكلّي آراء؛ فليس لديهم سبل للاتصال بوسائل الإعلام، المؤسسة السياسية، «القوى الفكرية» التي تسعى إلى تشكيل الرأي العام. إذا كان لهم تأثير، فإنه يقتصر على أكاديميات مجالات أخرى. قد يطلع أساتذة علم السياسة على أعمال جون راولز، وقد يعنى أساتذة الأدب برتشارد روتري، وقد تستشير أساتذة علوم اللغة أعمال و.ف. كواين. لا تأثير للفلاسفة الأمريكيين خارج أسوار الأكاديمية. لم يكن الأمر على تلك الشاكلة في بداية هذا القرن - في عهد وليم جيمس، جون ديوي، وجورج سانتيانا مثلا - حين كانت أعمال فلاسفة أفراد تهيئ المناسبة على الأقل لنقاشات ومجادلات تطال جموع العامة. لكن هذا لا يحدث في أمريكا اليوم. لا يمثل المجتمع الأمريكي الراهن اهتمامات الفلاسفة؛ العكس هو الصحيح؛ إذا احتازت أصلا على أية «أهمية»، فإن أعمال الفلاسفة الأمريكيين اليوم إنما تعكس اهتمامات العامة.

ر.ن.

*الفلسفة الكندية؛ الفلسفة، تأثير؛ فلسفة هارفارد، الفلسفة الإنجليزية؛ الفلسفة القارية؛ الفلسفة التحليلية.

Elizabeth Flower and Murry G. Murphey, *A History of Philosophy of America*, 2 vols. (New York, 1977).

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977).

Nicholas Rescher, *'American Philosophy Today'*, Review of Metaphysics (1993).

ثمة رؤى مهمة من وجهة نظر قارية في:

Gerard Deledalle, *La Philosophie americaine* (Lausanne, 1983).

L. Marcuse, Amerikanisches Philosophieren (Hamburg, 1959).

*** الأنا.** ما يقابل لفظة «أنا»، جوهر الذات. اعتقد أفلاطون وديكارت أنه بمقدور المرء أن يوجد دون جسد. أما لوك فقد تخيل أنه بمقدور أمير أن يستبدل بجسده جسد إسكافي. تصعب رؤية كيف يمكن فهم مثل هذه الحكايا (ناهيك عن إمكان صحتها) دون التسليم بوجود أنا لا مادية، ذات تفكر وتشعر وتريد، تجعل المرء ما هو. غير أن هيوم حاول دون جدوى ملاحظة *نفسه التي تشكل لبه، كما أن الفلاسفة المعاصرين الذين يشاركون هوبز عداءه لكل الجواهر اللامادية الغامضة يرتابون في احتياز مثل تلك القصص على أي معنى. يلزم على ذلك تفسير لماذا يبدو على أقل تقدير أن قصص الأشباح تحتاز عند الناس على معنى، في حين نعجز عن إهابة معنى للأشجار غير

المتجسدة، ونعتبر فكرة تبادل سيارة اللادا هويتها مع المرسيدس بنز (حيث لا تغير مادي يطرأ) فكرة منافية للعقل.

جي.إي.ر.س.

J. Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* (Harmondsworth, 1988).

* **انا وانت**. العلاقة المحتفى بها بين الذات والذات في فلسفة ببر الأخلاقية والدينية: قد أتصور شجرة «كصورة: عمود صلب في فيض من النور... يتغلب على تفرده ومشكّل بإحكام يجعلني أدركه بوصفه تعبيرا عن القانون... أحلله في عدد... ولكن قد يحدث أيضا، إذا اجتمع الامتياز مع الإرادة... أن أستدرج إلى علاقة، ولا تعود الشجرة كائنا آخر لا يعقل. لقد حاصرتني قوة الاستبعاد». يقوم نهج ببر بتفضيل العقلانية (ومن ثم الاتفاق الجمعي) على كل من الذات والموضوع، وبذا فإنه ينشأ عن تصدير كانت للذات أخلاقيا وفي تشكيل الخبرة وعن توكيد هيجل وفيورباخ على أن الديالكتيكي يكوّن النفس. طور بيرس وديوي أفكارا مشابهة، تطورت بدورها على يد كوهن وروزنبرج وببر بحيث أضحت محاور ميتافيزيقية ناضجة.

ل.إي.ج.

Martin Buber, *I and Thou* (1922), tr. Walter Kaufmann (New York, 1970).

* **الأنوي، المازق**. هكذا سمى رالف بارتون بيري برهان بركلي الذي يقر أن أي شيء يفترض خصم *المثالية أنه شيء «بدون عقل» يعد بفضل ذلك الافتراض فكرة أخرى «ضمن العقل»، *وجودها هو عين إدراكها. اعتقد بركلي، على حد تعبير بيري، «أنه ليس بمقدور المرء أن يتصور وجود الأشياء تصورا منفصلا عن الوعي لأن التصور في حد ذاته يعني الامتثال ضمن الوعي». غير أن هذا المأزق، فيما يضيف بيري، لا يسهم في إثبات أنه لا شيء بدون عقل، وهذا ما حاول بركلي إثباته بطرحه هذا البرهان. لا المثالي ولا الواقعي يستطيع توظيف هذا المأزق في إثبات مذهبه بخصوص الأشياء غير المدركة.

ل.و.ب.

Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies* (New York, 1925), 129 ff.

* **الأنوية، عينات، المركزية**. ما تشير إليه بعض الألفاظ ـ خصوصا الضمائر وأسماء الإشارة [والظروف] مثل «هذا»، «هنا» و«الآن» ـ يرتهن بطريقة منتظمة بمن يقوم بنطقها وبمتى وأين يقوم بنطقها، وبالإيماءات أو المقاصد الإشارية. توصف العينات (الناس، الأشياء، الحوادث، الأمكنة، الأزمنة) المشار إليها على هذا النحو بأنها «أنوية» (بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة، أي مرتهنة بالسياق).

ل.ف.س.

*السياقي، التعريف.

B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, 1940), ch. 7.

* **الأنوية السيكولوجية**. النظرية التي تقر أن المصلحة الذاتية باعث كل الأفعال البشرية. إذا اعتبرنا هذا زعما واقعيا مؤسسا على الملاحظة، فمن البيّن أنه باطل: غالبا ما تحرك البشر دوافع من قبيل الغضب، الحب، أو الخوف، وقد تحركهم الغيرية أو الاعتزاز، الرغبة في المعرفة أو مقت الإجحاف. على ذلك، يمكن للأنوية أن تبدو صحيحة وفق برهان عام يبين أن كل هذه الدوافع التي تظهر متمايزة، تعد حال تحليلها بطريقة مناسبة أمثلة للمصلحة الذاتية ـ فمحتم على كل دافع أن يكون كذلك. مفاد البرهان أن كل عمل طوعي عبارة عن شيء يريد الشخص الذي يقدر حساباته أن يقوم به، شيء يفعله لأنه يرغب في فعله. لذا فإنه يقوم به كي يشبع رغبته، ما يجعله في الواقع فعلا يحقق مصلحة شخصية. حتى إذا بدا أن الفعل يضحي بمصالح المرء الشخصية، فإن غايته إرضاء رغباته المسيطرة.

غير أن هذا البرهان ينطوي على عدة أخطاء. أولا، وكما أشار بتلر، ليست ثمة غاية يرومها دافع المصلحة الذاتية ما لم تكن لدى المرء دوافع أخرى. إذا كنت جائعا، فمن مصلحتك أن تأكل. لكن الجوع رغبة يتعين موضوعها في الأكل لا في مصالحك. المصلحة الذاتية رغبة مختلفة ذات رتبة ثانية موضوعها هو إشباع رغبات أخرى ذات رتبة أولى، مثل الجوع، تقوم أيضا بدفعنا مباشرة. بعض رغبات الرتبة الثانية موجهة صوب أشياء مختلفة عن المرء نفسه. إذا تصدقت بمبلغ من المال لإعانة الجوعى، فإن دافعك يتعين في أنك لا تريد أن يتضور الآخرون جوعا، ولا يتعين في إشباع رغبتك في ألا يتضور الآخرون جوعا. قد تشعر بالرضا لو تصدقت وينتابك شعور سيئ لو أنك لم تفعل، لكن السبب في ذلك إنما يرجع إلى أنك تعتقد أصلا أن ثمة سببا وجيها للتصدق: المشاعر لا تفسر الدافع، بل الدافع هو الذي يقوم بتفسير المشاعر.

ثمة إشكالية أخرى تواجه ذلك البرهان. إنه لا

يعتبر سوى تأثير الرغبات الراهنة على الخيار. ولكن حتى لو قصد الفعل الحد الأقصى من إشباع الرغبات الراهنة، فإن ذلك لا يجعله يقصد المصلحة الذاتية، لأن الفعل الذي يقصد المصلحة الذاتية ملزم بأن يأخذ في اعتباره كل مصالح المرء، المستقبلية والراهنة على حد السواء. إذا رفض المرء أن يحقن بلقاح الكوليرا في حالة انتشار وبائها، لأنه يخاف من الإبرة، ثم أصيب بذلك المرض، قد يكون رفضه قد لبى رغبته القوية في ذلك الوقت، لكنه لم يكن في مصلحته. يتوجب ألا نخلط الأنوية السيكولوجية بالأنوية الأخلاقية، الرؤية التي تقر أنه ينبغي على كل شخص أن يقوم بما يخدم مصالحه بأفضل طريقة.

ت.ن.

F.H. Bradley, *Ethical Studies*, essay VII: 'Selfishness and Self-Sacrifice'.

Joseph Butler, *Fifteen Sermons*, esp. 11 and 12: 'On the Love of our Neighbor'.

David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, app. II: 'Of Self-Love'.

* **الأنوية والغيرية**. هل تتطلب الأخلاق على المرء أن يسلك في صالح الآخرين، أم أنه بالمقدور أن نعتبر متطلباتها بطريقة متسقة وسائل لتحقق ذات الكائن الأخلاقي؟ إذا صح هذا المذهب الأخير، سوف يجادل دعاة الأنوية بأن فكرة النفع أو الإشباع الذاتي وحدها القادرة على دفع سلوك المرء (*الأنوية السيكولوجية)؛ يزعم أنصار «الأنوية الأخلاقية» أنه بالرغم من أنه بمقدوري قصد نفع الآخرين، فإن الحياة الأخلاقية في واقع الأمر هي الحياة التي تبلغ الحد الأقصى من النفع الذاتي، على المدى الطويل إن لم يكن على المدى القصير. هذا زعم مشكوك في أمره بل إنه زعم غير مقنع. ثمة مواقف تعارضه: مثال حين يقدم سلوك مجحف بطريقة لا يمكن اكتشافها نفعا عظيما دون روادع. وفق مثل هذه النظرية، حتى الضمير لا يعد رادعا. ثمة فكرة مركزية في ذات مفهوم الأمر الأخلاقي مفادها أن لديه سلطة تبطل سائر الاعتبارات، من أهمها المصلحة الذاتية، كما تبطل فكرة حساب تكميم ميزان النفع والضرر الذي يطال المرء في حالات بعينها للإلزام الأخلاقي. مرة أخرى، إذا اقترحت بوصفي نصيرا للأنوية نظرية أخلاقية تقر أنه يتوجب على كل شخص أن يفهم أن غاية السلوك الأخلاقي هي السعي وراء تحقيق المصلحة الذاتية، يتوجب أن يتعارض طرح مثل هذه السياسة العامة مع سعيي في سبل مصلحتي الذاتية. ليس بمقدوري أن أريد فعلا أن يعنى الآخرون بمصالحهم، في مقابل مصلحتي. ولكن إذا اقتصرت على إقرار، كبيان شخصي (أو قمت فعلا بكتابة ذلك في مذكراتي الشخصية)، «أنني سوف أسعى فحسب لتحقيق مصالحي، وأعتبر الأخلاق مجرد وسيلة لذلك» - فسوف أتجنب التناقض - ولكن لن أكون بذلك قد طرحت نظرية أخلاقية عامة.

ليس صحيحا أن كل ما يمكن أن يقال إننا «نريده» أو «نرغب فيه» تعزيز للتحقق الذاتي. قد نريد إفساح المجال للغضب اللاعقلاني أو الرغبة الجنسية الجارفة، لإيذاء آخر أو حتى لمساعدته - دون إظهار «حب الذات» في أي من تلك الحالات. قد يكون غضبي أو سلوكي العنيف مدمرا لي. تبدأ الغيرية بملاحظة أنه ليس كل خير أو شر هو خير أو شر لي: أن لآخرين بعينهم، أصدقائي المقربين مثلا، أفراحهم وأتراحهم المتميزة عن أفراحي وأتراحي، لكنني أتعاطف معها - من أجلهم لا من أجلي. قد أسلم آنذاك أن الآخرين الذين هم ليسوا من ضمن أصدقائي لا يختلفون جذريا عنهم ، بحيث أعتقد أن ثمة خيرات وشرور موضوعية بوصفها كذلك. بوصفي ذاتا من ضمن الذوات، ليس بمقدوري أن أزعم أية مميزات خاصة لمجرد كوني الكائن الذي أكون. إذا لم يكن من المستحيل ولا المنافي للعقل أن أسلك من أجل الآخرين، فإن الشعور بالرضا أو «الضمير الخيّر» حين نسلك على ذلك النحو ليس مبررا كافيا للزعم الأنوي الذي يقر أننا لم نقم بما قمنا به إلا من أجل ذلك «الثواب».

من جهة أخرى، فإن إمكان الغيرية لا يعني أنها ضرورة أخلاقية ثابتة: بمقدور الغيري أن يسلّم بأني أستطيع أن أسلك في معظم الظروف بحيث أحقق نفعا ذاتيا بطريقة أكثر فعالية مما يستطيع أي شخص آخر. ثمة خطوة قصيرة لكنها حاسمة تفصل الأنوية الأخلاقية مهيضة الجناح عن نظرية أخلاقية متسقة ومقبولة بالحد الأدنى. قد أعمل على تعزيز مصالحي الشخصية، طالما لم أعق سعي الآخرين وراء مصالحهم. هذا يعني اعتبار الآخرين حدودا لسلوكي: وبالطبع قد تتجاوز الغيرية هذا بأن تنشد على نحو إيجابي تعزيز مصالحهم.

ر.و.هـ.

D.P. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-Interest* (Princeton, NJ, 1970).

J. Hospers, *Human Conduct* (London, 1961).

* **الانامنيسس** .(Anamnesis) التذكر (يونانية). جادل

أفلاطون أن ثمة معارف لا يمكن اكتسابها إلا عبر ألفة أرواحنا الخالدة *بالمثل قبل الولادة وليس عبر الخبرة. «التعلم» إذن أنامنيسس. في Meno ينتزع سقراط معرفة هندسية من طفل رقيق، في حين يجادل في *Phaedo* بأن معرفة المفاهيم من قبيل المساواة، التي تتعين في العالم دوما بطريقة ناقصة، لا تتأتى إلى عبر الأنامنيسس.

ر.كري.

*الذاكرة.

*** انتروبيا** (entropy). مقياس *لطاقة غير متوفرة في نسق فيزيقي. على اعتبار أن الطاقة القابلة للاستخدام تفقد في تحولات الطاقة غير القابلة للإرجاع، فإن الانتروبيا تزيد في الأنساق المغلقة (القانون الثاني في الحرارة الديناميكية). تعرّف الانتروبيا بطريقتين تكمل الواحدة منها الأخرى: بوصفها نسبة التغير الحراري لدرجة الحرارة المطلقة؛ وبوصفها متناسبة مع الاحتمال الإحصائي لوضع النسق. أيضا تشير تلك الكلمة إلى متوسط المعلومة لكل رمز في نظرية المعلومات، الذي يعرّف بدالة احتمالية مشابهة صوريا.

جي.جي.م.

J.H. Weaver (ed.), *The World of Physics*, 3 vols. (New York, 1987), vol.i, ch. 1.

*** انتستينس** (القرنين 5-4 ق.م.). فيلسوف مستقل، تلميذ لسقراط وقريب لمعاصرة أفلاطون، وقد أثر في ديوجين الكلبي. رغم كثرة التخمينات، لا نعرف سوى القليل عن أفكاره الفلسفية. كان انتستينس معنيا بالعلاقة بين الأشياء والأسماء، وقد جادل ضد إمكان التناقض. خمن البعض أنه أسهم في الأحاجي المتعلقة بالخطأ التي أزعجت أفلاطون. المعلومات المتعلقة بأعماله وأفكاره تجدها في كتاب ف.د. كيبزي *Antisthenes Fragmenta* (Varese, 1965).

جي.د.ج.إي.

*الكلبية.

*** انتليخيا** (entelechy). هانس دريتش (1867-1941)، نصير مذهب الحيوية الجديدة المبرز في هذا القرن، تأثر كثيرا باكتشافه أنه بالرغم من التدخل المتطرف في المراحل الأولى من التطور الجنيني، فإن بعض العضويات تتطور في شكل كائنات بالغة مكتملة النمو. هكذا اقتنع بطريقة أرسطية بوجود عنصر حياة يتجاوز العنصر المادي يتحكم في هذا التطور ويعززه. ينكر دريتش أن هذه «الانتلخيا» [القوة الحيوية] قوة بالمعنى العادي، وقد جادل بصراحة بأنها موجهة غائيا. تجاوز دريتش التأثير اليوناني، فأصبح يبدو أكثر هيجلية، حين جادل بأن الحياة تتوج في النهاية في «كلٍ شخصي أعظم».

م.ر.

H. Driesch, *The History and Theory of Vitalism* (London, 1914).

*** انتيكوس الاسكالوني** (نحو 130ق.م.-67/68 ب.م.). هو المبشر بحركة في الفلسفة أصبحت تعرف بالأفلاطونية الوسيطة. ولد في مدينة اسكالون بفلسطين، وقد سافر إلى أثينا نحو عام 110 ق.م. ليدرس مع فيلون اللاريسي، رئيس *الأكاديمية الجديدة. بعد أن أمضى فترة طويلة مريدا لفيلون، رفض ارتيابيته في صالح تأويل بناء لأفلاطون. الابستمولوجيا الرواقية هي أساس دفاعه عن إمكان المعرفة، ولأنها تتجذر في المادية، خلص انتيكوس إلى دمج التصورات الرواقية والأفلاطونية في الفيزياء، اللاهوت، وعلم النفس. بيد أن الأفلاطونيين المتأخرين، على تأثرهم بمحاولة انتيكوس استعادة التعاليم الأفلاطونية، لم ترق لهم بوجه عام فكرة أروقة أفلاطون.

ل.ب.ج.

*الرواقية.

John Dillon, *The Middle Platonists* 80 BC to AD 220 (Ithaca, NY, 1977).

*** الأنثروبولوجيا الفلسفية.** يرجع عهد الأنثروبولجيا، «دراسة الإنسان»، إلى بدايات الفلسفة. استخدمت هذه اللفظة أيضا من قبل كانت وهيجل للإشارة إلى حقل خاص في الفلسفة. عمل كانت *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798; tr. The Hague, 1974) لا يتعامل مع الأنثروبولوجيا الفسيولوجية، بل مع الأنثروبولوجيا البراجماتية، مع «ما يصنع به الإنسان، بوصفه كائنا يسلك بحرية، من نفسه وما يستطيع أو يتوجب عليه أن يصنع من نفسه». أما هيجل فيخصص تلك اللفظة لدراسة «الروح»، الجوانب العقلانية الفرعية من النفس البشرية التي لم تتضمن بعد وعيا بالأشياء الخارجية. غير أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لم تصبح فرعا بذاتها إلا بظهور المثالية الألمانية. ذلك أن *anthropos* «الإنسان» لا تقابل في هذا السياق «الله» فحسب، بل تقابل أيضا «الروح»، «العقل»، «النفس»، «الفكر»، «الوعي»، الألفاظ التي تشير إلى الجوانب الذهنية (أو المتعالية) والفكرية من الإنسان والتي يرغب نصير المثالية في توكيدها. لا تدرس الأنثروبولوجيا جوانب مفضلة من الإنسان، بل الإنسان بوصفه كذلك،

الإنسان باعتباره كلا بيولوجيا، كائنا فاعلا، مفكرا، .... وفق هذا المنظور سمى فويرباخ فلسفته «أنثروبولوجيا».

استخدم شيلر التعبير «الأنثروبولوجيا الفلسفية» (في مقابل العلوم الامبيريقية الخاصة بالأنثروبولوجيا «المادية» و«الثقافية») لوصف مشروعه حين وهنت مشايعته *للفينومينو لوجيا. ما يجعل تشكيل هذا الفرع الجديد أمرا ملحا، فيما يجادل شلر، هو تعدد ما يبدو مفاهيم الإنسان غير القابلة للمقارنة المتوفرة لدينا الآن: (1) التصور اليهودي ـ المسيحي للإنسان عبر الخطيئة الأصلية والهبوط من الجنة؛ (2) التصور اليوناني ـ التنويري للإنسان بوصفه مخلوقا متميزا نوعيا عن سائر الحيوانات بومضة العقل الإلهية؛ (3) المفهوم العلمي الحديث الذي يعتبر الإنسان مجرد حيوان بلغ درجة عالية من التطور. يذكر شفلر مفومين آخرين: (4) الإنسان طريق بيولوجي مسدود، حياته وحيويته ملغمة «بالروح»، العلم، والتقنية (كليجز ونيتشه)؛ و(5) ما أن يتخلص الإنسان من وصاية الله التي تكتم أنفاسه، حتى يتسنى له التحكم في مصيره وبلوغ قمم الإنسان الأعلى (نيكولي ونيتشه مرة أخرى). في عمله الأساسي *Man's Place in Nature* (1928, tr. New York, 1961)، يطرح شلر تصورا في جوانب الإنسان البيولوجية، الفكرية، والدينية («الحياة» و«الروح»)، محاولا التوليف بين كل ما هو صحيح في التصورات السالفة الذكر. إنه يجادل بوجوب أن تبين الأنثروبولوجيا الفلسفية كيف أن كل «منجزات الإنسان ـ اللغة، الضمير، الأدوات، الأسلحة، الدولة، القيادة، الوظيفة التمثيلية التي يقوم بها الفن، الأساطير، الدين، العلم، التاريخ، الحياة الاجتماعية ـ إنما تنشأ عن البنية الأساسية في الطبيعة البشرية». في كتاب *Man and History* (1926)، يجادل بأن المفاهيم المختلفة في الإنسان تفضي إلى مفاهيم مختلفة في التاريخ، وأن إحد مهام الأنثروبولوجيا إنما تتعين في طرح (جزئيا لتحرير أنفسنا من مفاهيم مسبقة في الإنسان) «تاريخ وعي الإنسان لذاته»، أي تاريخ طرق الإنسان في فهم الإنسان. غير أنه توفي ولم يستكمل سوى جزء من هذه المهمة، رغم أن هلمت بلنسر، مبتدئا بكتابه *Man and the Stage of the Stage of the Organic* (1929)، حاول طرح تصور شامل وموحد مشابه للإنسان، بوصفه مخلوقا بيولوجيا عاقلا.

اعتبر شيلر الأنثروبولوجيا أساسا جوهريا للعلوم الاجتماعية، التاريخ، والعلوم السيكولوجية، مخالفا فينومينولوجيا هوسرل التي رامت طرح الأساس الوحيد لكل العلوم. بيد أنه لا يتضح بالقدر نفسه أن هوسرل محق في ربط الأنثروبولوجيا بالنزعة النفسانية، محاولة تبرير القوانين المنطقية والرياضيات عبر اعتبارها تعميمات حول علم النفس. (محاضرة هوسرل التي ألقاها عام 1931 "Phenomenology and Anthropology" لا تذكر بالاسم سوى دلتاي، رغم أنها موجهة أيضا ضد شلر وهيدجر). ذلك أن أنثروبولوجيا شلر ليست معنية كثيرا بالابستمولوجيا، تبرير معتقداتنا، كما أنه يجادل بأن القيم موضوعية كلية بصرف النظر عن التنويعات التاريخية والثقافية في درجة وأسلوب الوصول إليها. (ثمة عالم أنثروبولوجيا فلسفية أكثر حداثة، هو آرنولد جيهلن (1904-1970)، يعتبر القيم والحقيقة منتجات ثقافية). هيدجر قريب من أنثروبولوجيا شلر، ولكن إذا أغفلنا رفضه (المعلن على الأقل) للافتراضات المشحونة في لفظة «الإنسان» *(Mensch)*، في صالح *Dasein**، فإن سؤاله الأساسي ليس «ما الإنسان؟» بل «ما الوجود؟». إنه يجادل بأن طبيعة الأنثروبولوجيا الفلسفية ومداها وأسس موضعتها في مركز صدارة الفلسفة ليست واضحة تماما. بالمقدور حسم هذه المسائل ليس ضمن الأنثروبولوجيا الفلسفية بل فقط عبر فرع أكثر جوهرية، ألا وهو «الأنطولوجيا الأساسية».

م.جي.آي.

A. Gehlen, Der Mensch: *seien Natur und seine in der Welt* (Leipzig, 1940).
M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. J.S. Churchill (Bloomington. Ind., 1962).
H. Plessner, *Laughter and Weeping*, tr. J.S. Churchill and M. Grene (Evanston, III., 1970).

* **انثميم** (enthymeme). يصف أرسطو بهذا المصطلح الاستدلال من مقدمة صدقها محتمل فحسب. ربما لأنه ضرب أمثلة مختصرة، ما لبث أن أصبح ذلك المصطلح يعني *القياس ذا المقدمة المضمرة. «الدولفين حيوان ثديي، ولذا فإنه يرضع صغاره» قياس مضمر إذا سلمنا بان كل الثدييات ترضع صغارها. غير أنه يصعب التأكد من أن المقدمة المضمرة «موجودة حقيقة»، وأي برهان مناف للعقل قد يصبح برهانا سليما عبر إضافات عشوائية.

سي.و.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), 350-2.

* **انجاردن، رومان** (1893-1970). فينومينولوجي بولندي ذو نزوع واقعي. درس في لفوف، فينا، وجوتنجن، وفي فرايبرج صحبة هوسرل، وكان أستاذا في جامعة لفوف كراكاو. تتناول أعماله، التي كتبت بالبولندية والألمانية، مختلف إشكاليات الاستاطيقا (ربما

يكون *Das literarische Kunstwerk* (1931) أشهر أعماله خارج بولندا)، والميتافيزيقا والابستمولوجيا (التي تشتمل على *Vom formalen Aufbau destinividuellen Gegenstandes (1935)* و The Controversy about the Existence of the World (2 vols., 1947-9) بالبولندية). قبل منهج الرد التصويري لكنه رفض كلية الرد الترنسدنتالي الذي قال به هوسرل المتأخر. أقر أن الأنطولوجيا الواقعية قابلة لأن تؤسس على قاعدة فينومولوجية تشكل نهجا في تصنيف مقامات الموجود، بما فيها أشكال وجود بعينها لمواضيع الإدراك الاستاطيقي. كان ناقدا متسقا للوضعية، الاسمية، الفيزيقانية، والمثالية.

ل.ك.

*الفينومولوجيا.

A.T. Tymieniecka, *Essence et existence: Essai sur la philosophie de N. Hartman et R. Ingarden* (1957).

*** انجلز، فردريك** (1820–95). منظّر اجتماعي ألماني، منظم للطبقة العاملة، وفيلسوف. هو ابن صاحب مصنع للأنسجة أصر على أن يحترف ابنه مهنة أسرته فأحبط آماله في أن يصبح أديبا. كان مناصرا لحركة الهليجليين الصغار وحركة الطبقة ـ العاملة الراديكالية حين تعرّف أول مرة على كارل ماركس في برلين في نوفمبر 1842. لكنهما لم يصبحا صديقين إلا في باريس بعد مرور ما يقرب من عامين، حيث بدأ مرحلة من التعاون الوثيق استمرت طيلة حياتهما. الراهن أن انجلز هو الذي قدّم ماركس إلى حركة الطبقة العاملة واقترح عليه دراسة الاقتصاد السياسي. بعد أن اشترك انجلز في ثورة فاشلة عام 1848، انتقل إلى مانشستر، حيث احترف حتى عام 1869 مهنة أسرته. إلى أن توفي ماركس، استمر في إنتاج سلسلة من الأعمال في التاريخ، علم السياسة، والفلسفة، في حين كرس العقد الأخير من حياته لإصدار الجزأين الثاني والثالث من كتاب ماركس *Capital* بعد أن وافت المنية مؤلفه.

كان يعترف دائما بأن عقل ماركس أكثر أصالة وعمقا من عقله. غير أنه كان كاتبا مقتدرا ذا علم موسوعي يغطي نطاقا من المواضيع أشمل من ذلك الذي عرفه ماركس. لأن انجلز عمل على ترويج فكر صاحبه، وعلى بسط تطبيقه على مجالات العلم والفلسفة، فإن فلسفة *المادية الديالكتيكية مدينة لأعماله أكثر مما هي مدينة لأعمال ماركس. بعض من التعاليم الأساسية التي تميز الماركسية تعزى إليه أكثر مما تعزى إلى ماركس. من أبرز تلك التعاليم ذلك الذي يقر أن الاشتراكية الماركسية علمية، في مقابل الاشتراكية «الطوباوية» التي قال بها منظرون أقدم عهدا، وأنه يتوجب على وجهة النظر في العالم المؤسسة على ديالكتيك مادي أن ترى الطبيعة على اعتبار أنها تعمل وفق قوانين ديالكتيكية.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية.

K. Marx and F. Engelsm *Selected Works* (London, 1942).

G. Lichteim, *Marxism* (London, 1964).

*** الإنجليزية، الفلسفة.** ليس من السهل أن نميز بين الفلسفة الإنجليزية بالمعنى الدقيق عن الفلسفة التي كتبت باللغة الإنجليزية. أصعب من ذلك أن نفك الرباط بينها وبين الفلسفة البريطانية. دائما كانت الفلسفة الأمريكية، حتى إبان فترة الاحتلال، مميزة إلى حد معقول؛ وبدرجة أقل كان حال كل من الفلسفة الأسترالية والفلسفة الكندية مشابها، إذ إن الكثير من ممارسيهما المبرزين أتوا من إنجلترا أو اسكتلندا (اندرسون، برت) أو استقروا هناك (الكسندر، ماكي). من الفلاسفة الأيرلنديين، ثمة فيلسوف واحد لم تكن لديه أية روابط إنجليزية (جون سكوتس اريجينا، في القرن الثامن عشر). لقد جاء بركلي ليعيش، ثم يموت، في إنجلترا، كما أمضى برك معظم حياته النشطة هناك. هيوم أعظم عناصر موروث إسكتلندي مستقل بشكل حقيقي، لكن حركة الفلاسفة، وحركة أفكارهم، بين إنجلترا واسكتلندا كانت أعظم من أن تسمح باستبعاد الفلاسفة الاسكتلنديين من أي مسح للفلسفة الإنجليزية يفضل ألا يكون مستهجنا.

لا يسمح المقام بذكر كل الفلاسفة المبرزين وبطرح تصور مفيد لآرائهم. التالي عبارة عن مسح عام للتيارات. تبدأ الفلسفة الإنجليزية بالمعنى الدقيق بأديلارد الباثي (نحو 1080– نحو 1145)، الذي كان شارحا لعلم العرب، مترجما لإقليدس، ومؤلفا لرسالة في إشكالية الكليات. كانت هذه المسألة قد تبوأت قطب الرحى في نقاش فلسفي اشترك فيه وليام تشامبو الفرنسي، روسيلينوس، وأبيلارد. بقدوم جون ساليسبوري (1115–80)، رصد تأثير إعادة اكتشاف أعمال أرسطو.

أصبح التوفيق بين تعاليم أرسطو والمعتقدات المسيحية مشروعا مهيمنا في *الفلسفة الوسيطة، وهو مشروع مروع لأن أرسطو ذهب إلى أن العالم لا بداية له، ما يعني أنه ليس مخلوقا، كما ذهب إلى أن جزءا صغيرا غير متجسم من النفس وحده الذي يبقى بعد

الموت. شهد التوفيق المخطط له مرحلة إتمامه بطريقة منظومية على نحو رائع على يد الأكويني في الربع الثالث من القرن الثالث عشر. كان الربط المحافظي مع فلسفة أوغسطين المعارضة ذات النزعة الأفلاطونية الجديدة والأكثر روحية سائدا تقريبا في إنجلترا خلال تلك الفترة: عند الكسندر هيلو (نحو 1178-1245)، معلم بونافنتورا، الذي قاد الحركة ضد الأرسطية في فرنسا، روبرت جروسيتس (نحو 1175- 1273)، أول فيلسوف مهم في أكسفورد، صاحب الإسهامات الهائلة في العلم الطبيعي، وتلميذه المشاكس روجر بيكون (1220-92)، الذي اعتبر الخبرة والرياضيات أساسية للمعرفة الطبيعية.

انتمى معظم الفلاسفة الإنجليز في العصور الوسطى إلى الطائفة الفرنسيسكية. مع مجيء دنس سكوت (نحو 1266-1308) ووليام أوكام (نحو 1285-1308)، تحولوا من مقاومة الأرسطية التي شغل بها أنصار الطائفة الدومنيكية من أمثال الأكويني إلى العمل بطريقة نشطة على تقويضها. كلاهما أكد عدم اقتدار العقل في مجال علم اللاهوت، الذي يتوجب تأسيسه على الإيمان والوحي. كان سكوت واقعيا بخصوص الكليات، لكن أوكام ذهب إلى أن الكلية سمة من سمات اللغة لا العالم. كان أوكام مبشرا بالامبيريقية، إذ أقر أن كل المعارف الطبيعية إنما تستقى من الوعي الحسي المباشر، ما جعل أتباعه الفرنسيين يستبقون بطريقة بارعة فيزياء القرن السابع عشر الرياضية، في حين تعين أثره الأساسي في إنجلترا في إلهام مجموعة نشطة من علماء الرياضيات والمنطق. تعينت إحدى سبل تضييق سكوت وأوكام لنطاق سطوة العقل في توكيد حرية إرادة الله لامتناهية القدرة. السلوك الصحيح أخلاقيا هو ما يأمر به الله. قام بعض الفلاسفة الإنجليز (البلاجوسيين) بتطبيق هذا بطريقة مماثلة على الإنسان، وقد عارضهم بحماس نصير الحتمية الاوغسطينية تومس برادورداين (1290-1349).

بعد مرور قرن ونصف من النشاط المتميز، اعترى الفلسفة الإنجليزية الوهن، فأصبحت تكرر نفسها لقرنين. جون ويكلف (نحو 1320-84)، الذي بدأ بوصفه فيلسوفا عقلانيا، أسهم لاحقا في هذا عبر إفراطه في الآراء الاكليريكية والسياسية، التي كانت بمثابة نوع من البروتستنتية. بعد أن أصبحت موضع ارتياب السلطات، صمتت الفلسفة خلال القرن الخامس عشر، كما استبين أن الكفاح الديني في النصف الأول من عهد تودر اليزبيثي ليس أكثر تسامحا مع الفكر المستقل، ولم تلبث حلقة دعاة الإنسية بقادة اراسموس في بداية القرن السادس عشر أن انحلت.

ربما يكون فرنسيس بيكون (1561-1626) قد أفاد من بعض الحياة الفلسفية التي تجددت في كيمبردج اليزبيثية، بصرف النظر عن قدر سخريته من المسار الرسمي الذي اتخذته دراسته. لقد طرح مخططا هائلا للتجديد الفلسفي وأوشك على إكمال ثلاثة من أجزائه: نقده للفلسفات الباطلة ـ المدرسية، الإنسية، والسرية، وللعوائق المتأصلة في الطبيعة البشرية التي تحول دون اكتساب المعرفة؛ إعداد مسح وتصنيف مفصلّين لكل الفروع الفكرية الواقعية والممكنة؛ وعرض طريقته في اكتساب المعرفة العلمية الأصيلة عبر الاستقراء الاستبعادي.

لم يكن تومس هوبز (1588-1679) أقل استقلاليا أو منظومية من فرنسيس بيكون، وإن كان أقل استعدادا للمساومة بخصوص المادية. عنده كل شيء لا يعدو أن يكون مادة في حال حركة، وهذا يسري حتى على الإنسان (فحياته الذهنية تتكون من حركات صغيرة في الرأس) والمجتمع البشري، موضع عنايته في كتاب Leviathan. في هذا العمل يؤكد هوبز أن العقل، خدمة لقيمة الأمن الجسدي العظمى، يفرض الطاعة على سيادة لا حدود لها.

كان بيكون لادينيا بطريقة هادئة، في حين كان هوبز لادينيا يحدث جلبة. هكذا قام اللورد هربرت تشربري (1583-1648) بمعارضة شطحات هوبز، كما تعرض مباشرة لهجوم أفلاطوني كيمبردج، الذين كان رالف كدورث (1627-88) أكثرهم أهمية. اختصر هربرت الدين إلى خمسة مبادئ كبرى (الله موجود، ويتوجب أن نعبده، الخ.) اعتبرها بيّنة بذاتها. أما كدورث فقد جادل بأن العقل منفصل كلية عن المادة وسابق لها في كونه أساسيا بطريقة بنائية لمعرفتنا بها.

تشكل أفكار هربرت عهد الربوبية الطويل في القرن الثامن عشر. ثمة شكل أقل تسامحية استلهم من قبل جون لوك (1632-1704)، كما يستبان من اسم كتابه *The Reasonableness of Christianity*. الأهم من ذلك والأكثر تأثيرا، هو كتابه *Two Treatises of Government*، الذي وصلت أفكاره إلى *الفلسفات التنويرية عبر فولتير وكان ذا أثر مركزي في أفكار وسلوكيات الآباء المؤسسين في الولايات المتحدة. نظرية لوك السياسية صيغة أكثر حداثة من صياغة هوبز ولا تعارضها كلية. كلاهما تزعم أن الحكومة تشكيل مصمم لخدمة إنسانية بعينها ولا يتوجب طاعتها إلا بقدر

ما تنجح في تحقيق تلك المقاصد. يختلف لوك مع هوبز حول هوية المقاصد المهمة، حيث يضيف لوك الحرية والملكية إلى الحياة التي يدافع عنها هوبز.

على ذلك، يعد لوك مهما فلسفيا لأنه جعل من نظرية المعرفة، بتأثير من ديكارت، لب الموضوع. تقريبا كل درايتنا بشؤون الواقع مستمدة من *أفكارنا أو انطباعاتنا الحسية الخاصة. إننا نشتق منها حالات خارجية مادية لنا أن نخلص إلى كونها تشابهها فيما يتعلق بالكميات القابلة للقياس التي تعنى بها الفيزياء. نستطيع أن نستدل على الله من وجود العقل البيّن في العالم. نستطيع أيضا تشكيل أفكار مجردة، ولكن ليست هناك كليات مجردة تناظرها، بل مجرد مشابهات. بخصوص معظم شؤون الواقع، ليست لدينا أية معرفة يقينية، بل مجرد آراء محتملة.

نظرية المعرفة التي يقول بها الفيلسوف الأيرلندي جورج بركلي (1685–1753)، تعد أساسا تعقيبا نقديا على نظرية لوك في المعرفة، يقبل مبدأ لوك الامبيريقي الأول. الاستدلال الذي يقترحه لوك من «الأفكار» على الأشياء غير مقبول. لاإرادية حدوث تلك الأفكار يبين أنها تحتاز على علة مفارقة لنا، لكنها قد تكون روحية، أي الله، الذي لا يقتصر على تدبير الأفكار التي ندركها، بل يحافظ على الأفكار التي لا ندركها في عقله، وهي أفكار تشي الاستمرارية بوجودها.

يُتعارف على أن الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (1711–76) استمرار للوك وبركلي، رغم أنه تأثر أيضا بفلاسفة آخرين ـ سلفه الاسكتلندي فرانسس هتشسون (1694–1746)، والمرتاب الفرنسي رائد التسامح بيير بيل. الانطباعات هي مبلغ معارفنا الحقة، وكل الاستدلالات منها على أنماط أخرى من الوجود، أكانت مادية كما عند لوك أو روحية كما عند بركلي، ليست مبررة. ثمة أهمية خاصة يحتاز عليها مذهبه القائل بأن اعتقادنا في الارتباط السببي، الذي افترضه لوك دون مساءلة وقصره بركلي على المجال الروحي، استدلال غير مبرر من ألفتنا بانتظام نقوم بالفعل بإدراكه حسيا. عنده، اعتقادنا في الأشياء، العقول، والأسباب قابل للتفسير ولكن لا يمكن تبريره. إنه نتاج عادة، نتاج للغريزة لا للعقل.

منذ نهاية العصور الوسطى مورست الفلسفة من قبل رجالات الثقافة لا من قبل أساتذة الجامعات. في القرن الثامن عشر بعثت الروح في جامعات اسكتلندا، وكذا الشأن في ألمانيا. في إنجلترا بقيت الجامعات في حال خدر فكري إلى أن مرت سنون لا بأس بها من القرن التاسع عشر. قبل ذلك، كان هناك بعض الكهان النشطين فلسفيا، من أمثال صمويل كلارك (1675–1729)، الذي حاول أن يثبت وجود الله وطبيعته عبر استنباط شبه رياضي محكم، وجوزيف بتلر (1692–1752)، الذي استخدم نقدا فعالا لتصور هوبز الأنوي للدافع البشري في دعم نظرية تقر أن الحقيقة الأخلاقية إنما تكتشف عبر الحدس العقلاني، تماما كما أقر كدورث وكلارك، ولكن بطريقة أقل إقناعا، فضلا عن لوك، ولكن بطريقة مراوغة.

ثمة ملاحظة عابرة للوك مفادها أن الله ربما قام بربط القدرة على التفكير بالجوهر المادي، وقد أفضت هذه الملاحظة، عبر *ارتباطية ديفيد هارتلي (1705–57) المتشددة والاعتقاد بأن العقل مستقل عن الدماغ، إلى مادية و*حتمية جوزف برستلي (1733–1804) الصريحتين. كان نقاد لوك من الكهان أقل أهمية من أولئك المفكرين المستقلين الذين قاموا بتطوير فكره. يقر أحد التعاليم البارزة في نظرية أخلاق القرن الثامن عشر المذهب القائل بالحس الأخلاقي، الذي فهم بطريقة تكاد تكون استاطيقية تأملية من قبل اللورد شافتسبري (1671–1713). تم تبني أفكاره من قبل هتشسون، الذي أقر بشكل عارض أن الخير الأقصى للعدد الأقصى هو العنصر المشترك بين الأفعال المستحسنة من قبل الحس الأخلاقي. الفكرة نفسها نجدها عند هيوم، ولكن بدرجة أقوى. لقد اعتبر هيوم عاطفة الاستحسان الناشئة عن تأمل محايد للسلوك الأساس الحقيقي للأحكام الأخلاقية، غير أنه أضاف أن ما يضمن الاستحسان حقيقة هو السلوك النافع أو المقبول عند المرء أو عند الآخرين، ما جعله قريبا من اعتبار النفع العام معيارا للعمل الصالح. ثمة صياغة للنفعية أكثر صراحة نجدها عند برستلي، وعند تلميذ هارتلي، ابراهام تكر (1705–74)، وعلى نحو خاص عند وليام بيلي (1743–1805).

أفضل نقاد هيوم مواطنوه من أعضاء مدرسة *الفهم المشترك الاسكتلندية، وكلهم، مثل هتشستون، أساتذة في الجامعة. اعتبر تومس ريد (1710–96) ريبة هيوم التي بدت يائسة نتيجة لا مناص منها لنقطة بدئه الامبيريقية الذاتية. الإدراك عند ريد يغاير الإحساس، وما يعتبره هيوم عادات خيالية يعتبره ريد تعبيرا عن مبادئ بينة بذاتها. لقد فصّل بوضوح في أفكاره من قبل دوجلاس ستيوارت (1753–1828)، كما قام وليم هاملتون (1788–1856) بتزيينها بطريقة غير مقنعة بعلمه الوافر، في حين قام هـ.ل. مانس (1820–71)، ذو الأسلوب الأنيق، بجلبها إلى أكسفورد. أيضا قام

الفيلسوفان الأخيران بتشكيل «مدرسة الحدس» التي شكّل ج.س. مل «مدرسة الخبرة» لمعارضتها.

أثرت أفكار هيوم، خصوصا نظريته الترابطية في العقل ونظريته النفعية في القيمة، عبر أعمال جرمس بنتام (1748-1832) و«المتطرفين الفلسفيين» الذين تبعوه. اضطلع جيمس مل (1773-1836)، والد جون ستيوارت، بالترابط (وطرح رهانا بسيطا لكنه فعال على الديمقراطية مؤسسا على النفعية)؛ في حين عني بنتام بمبدأ النفع، فهاجم اليقينيات اللوكية [نسبة إلى لوك] التي قال بها بلاكستون بخصوص القانون والدولة، وصاغ قوانين تشريعية وجزائية، ودافع عن المبدأ نفسه. أما جون ستيوارت مل (1806-73)، المخلص لموروثه النفعي، فقد طرح أقوى دفاع عن ذلك المبدأ، مع استدراكات جعلته عرضة للنقد. في وقت سابق، كان جدّد في تصور بيكون *للاستقراء، وتحت ستار مهاجمة هاملتون ومانسل، طرح رؤية ردّية للأشياء والعقول طورها ابنه الروحي الدنيوي رسل. في العالم الأوسع طرح دفاعا تشوبه مسحة نفعية باهتة عن اعتقاده في التحررية المفرطة، وقد ركن إلى العدالة أكثر من ركونه إلى النفعية في هجومه على إخضاع المرأة.

سبّب صدور *The Origin of Species* عام 1859 اضطرابا في النشاط الفكري تجاوز كثيرا نطاق علم الحيوان. هكذا طبق هربت سبنسر (1820-1903) المبدأ التطوري على نطاق واسع من المواضيع، ولكن دون حسم قاطع، خصوصا في الفلسفة. كان ت.هـ. هكسلي (1825-95) أكثر تأثيرا، لكنه لم يكن فيلسوفا محترفا، مثل نافذ البصيرة و.ك. كلفورد (1845- 79) الذي لم يعش طويلا، والذي كان أشبه ما يكون بإرنست ماخ إنجليزي تصلبت أفكاره، كما حدث لأفكار مل، بسبب إسرافه في توظيف الكثير من الرياضيات وبعض البيولوجيا.

في الفترة التي توفي فيها، في سبعينيات القرن التاسع عشر، تسنى لتيار *المثالية الألمانية الواهن الذي تشكل في بداية القرن على يد س.ت. كولردج (1772-1834) أن يصبح تيارا جارفا يغمر الجامعات، وأن يغمر، بانسحاب الهواة، فلسفة إنجلترا، اسكتلندا، والعالم الناطق بالإنجليزية بوجه عام. لقد قدمها ت.هـ. جرين (1836-82) إلى أكسفورد، حيث جاهد في نصرتها ف.هـ. برادلي (1846-1924) أكثر من أي مفكر آخر. في كيمبردج طرح جون جروت (1813-66) صيغة أكثر اعتدالا للمثالية، أما جي.م.إي. مكتاجرت (1866-1925)، أكثر مثاليي كيمبردج المتأخرين موهبة ومنظومية، فقد كان غاية في التطرف، إذ أقر أن كل ما يوجد في التحليل النهائي لا يعدو أن يكون أرواحا فردية لازمانية يربط الحب بينها. ذهب جرين وبرادلي إلى أن المادة، المكان، وفي حالة برادلي النفس، تجريدات متناقضة في ذاتها، وغير حقيقية، شكلها الفهم من الواقع تحقيقا لمقاصد عملية، بحيث ترك للعقل الفلسفي مهمة تمثيل الأشياء في شكل كل موحد. لقد كان للمثالية مترتبات تنويرية نسبة إلى الدين والسياسة، حيث أزالت الحَرفية الخرافية من إحداهما ودعمت الجوانب الأكثر أفلاطونية في وضع الأخرى الراهن.

تنشأ رسل ومور على مثل هذه الأفكار، وقد تعين رد فعلهما في تعددية أقرت أن الواقع لا يتكون فحسب من أشياء كثيرة بل من أنواع متعددة مختلفة أساسا: مادية، ذهنية، مجردة. كنتاج لجهده البطولي في تشكيل منطق فعال ومرن إلى حد يمكّن من اشتقاق الرياضيات، اكتسب رسل الآلية الفكرية للتحليل الذي جعلته تعددية العالم مشروعا. أفضى وصول فتجنشتين إلى كيمبردج إلى استحداث مشترك مع رسل للذرية المنطقية. غير أن الفلاسفة المحترمين لم يتحمسوا لها؛ سي.د. برود (1887-1971) مثلا لم يبتعد كثيرا عن الموقف الذي اتخذ رسل ومور عام 1910: نظرية لوكية في المادة، نظرية ديكارتية في العقل، ونظرية كانتية في الحقيقة الضرورية.

الفلاسفة الإنجليز الأصغر سنا في ثلاثينيات القرن العشرين، الذين تأثروا *بالذرية المنطقية المحلية وبوضعيي *حلقة فينا، اعتبروا المادة نسقا أو عائلة من الانطباعات الحسية، فعلية وممكنة، كما اعتبروا العقل سلسلة من الخبرات، والحقيقة الضرورية تحليلية أو تعريفية. هذه هي الأفكار التي طرحها بجرأة أي.جي. أير (1910-89) وشرع يروج لها ترويجا مستمرا خلال الخمسين عاما التالية. لقد رفض الميتافيزيقا بحماس لم نعهده عند رسل، أو حتى فتجنشتين، وشهّر بالكثير من الأنساق الميتافيزيقية بإنكاره احتياز أحكام القيمة على معنى. غير أنه استبين بمرور الوقت أن كلا من مذهبيه في المعنى والقيمة يقوضان نفسيهما.

لم يقض هجوم رسل وفتجنشتين وأتباعهما على الميتافيزيقا. لقد أنتج صمويل الكسندر (1859-1938) نسقا ضخما من النوع التطوري، كما أنتج أي.ن. وايتهد (1861-1947) نسقا آخر. لكن مذهبيهما سقطا على أرض صخرية، فأزهرا لفترة وجيزة، ثم لم يعبأ بهما أحد. أما ر.ج. كولنجوود (1889- 1943)، وهو مثالي

هيجلي متأخر، فلم يتأثر كما تأثر الكسندر ووايتهد بالتطورات التي شهدها العلم آنذاك، وقد تجنب طرح أي نسق، لكنه طرح عدة أفكار قوية عن الفن، الدين، التاريخ، وحتى تاريخ العلم.

بحلول عام 1945 ونهاية الحرب الثانية، ظلت للمثالية بواق في بعض الوظائف الأكاديمية الاسكتلندية. لقد تحصنت الوضعية البريطانية الرسلية، لكنها شرعت تتخذ منعطفا جديدا. من جهة كانت تعاليم فتنجشتين المتأخرة المفككة للأحاجي تتسرب، ضد مشيئته، من كيمبردج. (حيث تبناها رايل في أكسفورد بمزاجه المبتهج، بل القطعي). من جهة أخرى، كان جي.ل. أوستن (1911–60) بارعا في جعله من ممارسة اكسفوردية للتدقيق في إعداد المعاجم (تناظر ممارسة مور في كيمبردج) نهجا آسرا ، وإن لم يكن فلسفيا إلا في مناسبات بعينها.

بعد رحيل أوستن، أفضى تأثير كواين وبعض الفلاسفة الأمريكيين إلى تنكب الفلسفة الإنجليزية التحليل المضني للغة العادية. قبل موت أوستن بعام واحد، ظهر كتاب *Individuals* لمؤلفه ب.ف. (الآن السير بيتر) ستراوسن (1919–)، وهو كتاب ضخم في موضوع كبير جدا. منذ ذلك الحين، عمل أسلوب، إن لم نقل مذهب رسل وفتجنشتين المبكر، والفلاسفة الأمريكيين ذوي الدربة العلمية والمنطقية الذين تأثروا بهما، على طمس الفلسفة اللغوية. الفيلسوف الإنجليزي الذي يحظى بأكبر قدر من الإعجاب، إن لم نقل الفهم، في الوقت الحاضر هو مايكل دمت (1925–). كان تلميذا مقرّبا من عالم المنطق العظيم جوتلب فريجه، ومرتابا مثابرا في قانون الوسط المرفوع. لم تكن موهبة الفيلسوف الأخلاقي ذي المزاج الخيالي برنارد وليامز (1919–) تقل كثيرا عن موهبة دمت، وإن كان تركيزه أقل حدة. ارتاب وليامز في إمكان طرح أساس عقلاني لمعتقداتنا وممارساتنا الأخلاقية. صحبة الكثير من أفضل الفلاسفة الإنجليز النشطين في الوقت الراهن، رحل وليامز (مؤقتا) إلى الولايات المتحدة. ربما تكون قصة الفلسفة الإنجليزية، في مقابل فلسفة العالم الناطق بالإنجليزية، قد شارفت على النهاية. إذا كان ذلك كذلك، فبطريقة ما كان لأحد أن يتنبأ بها منذ ثلاثة عقود خلت.

أي.كيو.

*الأمريكية، الفلسفة؛ الأيرلندية، الفلسفة؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

M.H. Carre, *Phases of Thought in England* (Oxford, 1949).

J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (London, 1931).

J. Seth, *English Philosophers and Schools of Philosophy* (London, 1912).

W.R. Sorley, *A History of English Philosophy* (Cambridge, 1920).

*** أنسكمب، ج.إي.م.** (1919 ـ). تلميذة متميزة لفتجنشتين، وهي معنية بأدبياته، فقد حملت مسؤولية نشر وترجمة كثير من المنشورات التي طبعت عقب وفاته. درّست آنسكمب في أكسفورد ثم أصبحت أستاذا في كيمبردج، وهي واحدة من أكثر أتباع فتجنشتين نفوذا. كتابها المبكر *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London, 1959) يلقي ضوءا على أول تحفه الخالدة. أما كتابها *Intention* (1957) فقد أثار نقاشا مكثفا حول الفعل القصدي وتفسيراته. تنتقد دراساتها الكثيرة في الميتافيزيقا وفلسفة العقل النزعة الامبيريقية وتتحدى مثلا الرؤية التقليدية في السببية وضمير المتكلم النحوي. أما أعمالها في علم الأخلاق، التي تنتقد تيارات معاصرة، فقد تشكلت وفق نزعة كاثوليكية جزمية. تزوجت من بيتر جيتش.

ب.م.س.هـ.

G.E.M. Anscombe, *Collected Papers*, 3 vols. (Oxford, 1981).

*** الانسكلوبيديون [الموسوعيون].** مجموعة من علماء، كتّاب، وفناني القرن الثامن عشر الأوربيين تضافروا في جهد هائل لتجميع ثمار المعرفة البشرية في مطبوعة واحدة. كان المقصود من دائرة المعارف هذه، التي كان يرأس تحريرها دينس دايدروت وجين ديلامبرت، أن تشكل في آن محصلة موجزة لكل المعارف النظرية، ودليلا عمليا لكل عامل في مكان عمله يقدم له مشورة في كيف تنجز الأمور العملية. ينضاف إلى ذلك أنها تتضمن، عبر منظومة مركبة من «الإشارات المتبادلة» الساخرة، التي غالبا ما تعوزها الأهمية، ما يشكل تحديا زائفا لسلطة الكنيسة الكاثوليكية فضلا عن المؤسسة السياسية. في فترات متقطعة، كانت السلطات توقف عملية الطبع، غير أنه سمح في النهاية بإكمال نشرها، حيث صدرت النسخة النهائية من هذا العمل عام 1772، اشتمل على 17 مجلدا من النصوص و11 مجلدا من اللوحات التقنية والتوضيحية.

ب.ف.جي.

المعاجم ودور معارف الفلسفة.

John Viscount Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2 vols. first pub. 1923; Ann Arbor, Mich., 1971).

*** انسلم، قديس كانتبيري (1033-1109).** راهب بانيديكتي، رئيس الأساقفة النورمنديين الثاني في كانتربيري، وعالم من علماء اللاهوت الفلسفي لقب باسم «أب المدرسية». كان أنسلم أهلا لاشتهاره بنهجه المتميز («الإيمان الساعي وراء الفهم»)، وبراهينه *الأنطولوجية، وشرحه الكلاسيكي للنظرية الملائمة في *التكفير. ولأنه كان مهيئا لدراسة الفلسفة والتأمل أكثر منه مهيئا للسياسة، احتاز على أصالة ودقة جعلتاه واحدا من أفضل مفكري العصور الوسطى نفاذا في البصيرة (صحبة أوغسطين، الأكويني، دنس سكوت، ووليام أوكام) قدر ما فسرتا الإعجاب المستديم بآرائه.

مثل أوغسطين، كانت ميتافيزقا أنسلم أفلاطونية مسيحية، ولذا تمركزت براهينه على وجود الله حول الفكرة البدهية في نظرية القيمة التي تقر أنه يفضل أحيانا أن لا يكون الشيء واقعيا. في *Monologion*، يطرح *براهين كوزمولوجية مفادها أن الله بذاته هو مصدر كل الخيرات، ما يجعله الخير الأسمى. إنه يوجد عبر نفسه وهو المصدر المكتف بذاته لكل ما عداه. في *Proslogion*يجادل أن ثمة كائنا أعظم مما يمكن تصوره يوجد في الذهن، فحتى المعتوه يفهم تلك العبارة حين يسمع بها؛ ولكن لو وجد ذلك الكائن في الذهن وحده، لتسنى تصور ما هو أعظم منه؛ الكائن الذي يوجد حقيقة. هذا الشيء ذو القيمة الأعظم هو أساسا ما يكون وجوده - حال بقاء سائر الأشياء على حالها - أفضل من عدمه، ومن ثم فهو حي، حكيم، قادر، حق، عادل، مبارك، لا مادي، لا يطرأ عليه تغير، خالد، بل إنه نموذج للخيرات الحسية - الجمال، التناسق، الحلاوة، والملمس الناعم. على ذلك، فإن *الله ليس مؤلّفا من تعددية من الامتيازات، بل غاية في البساطة، «خيّر كلية، وعلى نحو متفرد؛ خير كله ولا خير سواه» *(omn et unum, titum et solum bonum)*، كائن أكثر إبهاجا من أي شيء يمكن تصوره.

ليس الله فحسب العلة الكافية لوجود سائر الكائنات ورفاهتها ، بل هو أيضا مثال كل الطبائع المخلوقة، التي ترتهن قيمها بدرجة تماثلها للخير الأعظم. لذا، أن يكون الكائن بشريا أفضل من أن يكون حصانا، وأن يكون حصانا أفضل من أن يكون خشبا، رغم أن كل مخلوق «يكود يكون لا شيئا» مقارنة بالله. بوصف الطبائع المخلوقة سبلا أساسية لكدحها شطر الله، فإنها تحتاز على *بنية غائية، ما - خلقت - من أجله *(ad quod factum est)* وما من أجله تم منحها قواها من قبل الله. في De veitate يفسر أنسلم كيف تفضي الغائية إلى *الواجب على النحو التالي: على اعتبار أن المخلوقات مدينة بوجودها ورفاهتها إلى علة إلهية، فإنها مدينة بها لله، بأن تبجله عبر محاولتها أن تكون قدر إمكانها المنجز الأعظم (حالات أنواعها الأكثر حقيقة). إذا أغفلنا العوائق، تحقق الكائنات غير العاقلة هذا الواجب و«تسلك بطريقة صحيحة» عبر ضرورة طبيعية؛ في حين تحققه الكائنات العاقلة بحرية وعفوية عندما تمارس قدراتها العقلية وإرادتها بحيث تمتثل لغاية الله التي خلقها من أجلها. هكذا تتوقف خيرية المخلوق الفرد بغايته النهائية (أي بنوع المحاكاة الإلهية الذي يسعى وراءه)، كما تتوقف على صحته (أي على ممارسته قدراته الطبيعية بغية تحقيق تلك الغاية). في المقابل، لا يدين الله بوصفه كائنا مستقلا على نحو مطلق لأي شيء، ومن ثم لا واجب عليه قبالة مخلوقاته.

في *De casu diaboli* يفصح أنسلم عن تفاؤلية مذهبه *الأنطولوجي حيث يجادل بأنه على اعتبار أن الخير الأعظم والوجود الأعظم متماهيان، كل وجود خيّر وكل خيّر وجود. ولأن كل القدرات الحقيقية (الأساسية ميتافيزيقيا) قد وهبت كي تمكن الكائن من السعي وراء غايته الطبيعية، ولكي يكون أفضل كائن يمكنه أن يكون، فإن كل القدرات الحقيقية تفاؤلية، تروم أساسا الخيرات، في حين أن *الشرور مهمشة ميتافيزيقيا كأعراض جانبية طارئة للعلميات التي تقوم بها تلك القدرات، وتتضمن عوزا في التناسق بين القدرات أو بينها وبين السياقات المحيطة. وفق ذلك، إذا تحرينا الدقة، يستبعد العلم الإلهي الكلي القابلية للفساد، الجودة المتوسطة، أو «القدرة» على الكذب، كون هذه القدرة تتضمن خللا، كما يستبعد قدرات أشياء أخرى على إعاقة تفشي القابل للفساد، متوسط الجودة، أو الكذب الممكن. في النهاية، يقوم أنسلم بتعديل المبدأ الأوغسطيني - الذي يقر أن الشر حرمان من الوجود، فقد الخير في شيء يتوجب احتيازه عليه (مثال، العمى عند الحيوانات المبصرة عادة، إجحاف في حالة البشر أو الملائكة) - وذلك باعتبار أن بعض النقائص (مثال الألم والمعاناة) كائنات إيجابية.

نظرية أنسلم في الفعل *المبدع تبدأ غائيا بملاحظة أن المخلوقات العاقلة قد خلقت من أجل

خلود سعيد يستمتع بالله ولتحقيق تلك الغاية منحت قدرات عقلية تمكنها من إصدار أحكام قيمية دقيقة ومن إرادة الحب وفقها. في حين أن الحرية وقابلية التخير للعزو جوانب أساسية ودائمة في الكائنات البشرية، ليس بالمقدور تعريف الحرية بأنها القدرة على ارتكاب الخطيئة والقدرة على عدم ارتكابها لأن الخطيئة شر ليس في وسع أية قدرة أساسية ميتافيزيقيا أن تنشده. خلافا لذلك، الحرية عنده هي القدرة على الحفاظ على *العدالة من أجل ذاتها. وحده الفعل العفوي الكامن مصدره في الفاعل قابل لأن ينسب إليه. ولأن المخلوقات لا تحتاز على طبائعها من نفسها بل من الله، ليس بمقدورها أن تسلك بطريقة عفوية بحكم ضرورة طبائعها. كي يمكنها أن تكون بكيفية حقة ما لنفسها، وهبها الله بدافعين يدفعانها إلى الخيرية ـ تعلق بالمفيد *(affectio commandi)* أو نزوع نحو إرادة الأشياء بسبب نفعها للمعني، وتعلق بالعدالة *(affectio justitiae)* أو نزوع نحو إرادة الأشياء بسبب قيمها الكامنة ـ وهما دافعان يمكن التنسيق بينهما، بجعل الأخير يلطف من حدة الأول، وقد يستعصي ذلك عليهما. الملائكة الخيّرون، الذين يؤيدون العدالة بالإحجام عن إرادة ما هو مفيد لهم لكنه محرم من قبل الله آنذاك، لا يعودون يستطيعون ارتكاب الخطيئة بإرادة ما هو أكثر نفعا مما يريده الله لهم، لأنه يريد الغاية القصوى لهم. فضلا عن ذلك، لأنهم يعرفون الآن (ما لم يكن بالمقدور معرفته إلا عن طريق الوحي) أن الله يعاقب على الخطايا، فإن إرادة سعادة أعظم من تلك التي شاء الله أن يريدوها لم يعد يمكن لها حتى أن تبدو مفيدة. المخلوقات التي ترتكب الخطيئة عبر إرادة النفع تفقد فقدانا متطرفا استقامة الإرادة والتعلق بالعدالة، وتفقد من ثم القدرة على الحد من سعيها وراء المفيد أو إرادة أفضل الخيرات. إن أنسلم يرتئي أنه من المجحف إعادة العدالة إلى الملائكة التي تركتها. لكن الحيوانية تجعل الطبيعة البشرية ضعيفة بقدر ما تتيح إمكان الفداء.

تستكمل محاجة أنسلم على ضرورة التجسد الإلهي ديالكتيك العدالة والرحمة المعروض في *Proslogion*، في الفصول 9-11، وهو يميز ابتهالاته. الله هو الملك السماوي الراعي، الذي يهب كل المخلوقات منزلة الرعايا. تتطلب العدالة أن يقوم البشر بكل خياراتهم وأفعالهم وفق مشيئته. الإخفاق في إيفاء الدين إهانة لوقار الله وهو يجعل المذنب مسؤولا عن التكفير. على اعتبار أن إهانة الله أشنع من تدمير عدد لا يحصى من العوالم، ، فإن التكفير الواجب حتى من أجل أصغر الخطايا لا يقارن بأي خير مخلوق. ولأنه سوف يكون من غير اللائق إطلاقا أن يتغاضى الله عن مثل هذه الإساءة البالغة، وهو وحده الذي يستطيع وإلا كانت تلك الإساءة مستحقة بطريقة لا تقارن، يبدو أن حرمان المخلوق من وقاره (عبر إحباط أزلي لمقاصده) هو السبيل الوحيد لتعديل كفتي الميزان. غير أن العدالة تقتضي ألا يتم التعرض لمقاصد الله من قبل مقاومة مخلوقة، في حين اقتضت الرحمة الإلهية أن يخلد البشر في علاقة مودة مبهجة مع الله. فضلا عن ذلك، فإن الطبيعة البيولوجية (التي تعوزها الملائكة) تجعل البشر يشكلون أسرا، والعدالة تجوز أن يعوض عن الإساءة التي يقوم بها أحد أفراد الأسرة من قبل فرد آخر فيها. يفترض أنسلم أن كل البشر الحقيقيين ينحدرون من نسل آدم وحواء، وهو يخلص إلى أن جنس بني آدم يستطيعون التكفير عن آثامهم، إذا أصبح الله أحد أفراد الأسرة وقام بتسديد الدين.

يعكس نهج أنسلم تقديره *للطبيعة البشرية وهو يكمل ديناميكا الابتهال الرهباني باستشراف مسألة مدرسية. إذا كان المصير البشري علاقة مودة مبهجة مع الله، فإن النداء الباطني السابق للموت يدعونا إلى السعي إلى الله بكل قدراتنا ـ العقل والعاطفة والإرادة. ولأن هذا يتعلق بالله، فإنه غاية في الصعوبة علينا، وهو جزئيا غير قابل لأن يحتاز عليه، ولأن الخطايا أحدثت الضرر بقوانا، فإن تلك المهمة تتطلب قدرا لا بأس به من التربية. التعليم المقدس للإيمان يرشدنا، يدرب أرواحنا على تنكب الأسئلة «الغبية» و«السخيفة» فيما يتعلق بالبحث المفيد ذي المسار الصحيح. في البعد الفكري، لا يتعين الواجب البشري في الاستيلاء السلبي على السلطة بل في السعي الإيماني لفهم ما نعتقده عبر الأسئلة، الاعتراضات، قياس المواقف المتباينة عبر الحجج. وعلى نحو مماثل، يجدر أن نشير إلى اهتمام أنسلم الخاص بالاستخدام المناسب في مقابل الاستخدام غير المناسب للغة ومعالجته الدقيقة للمقاميات الميتافيزيقية والواجبية. حين يتعلق الأمر بالمنطق وعلم الدلالة، يعد أنسلم حديثا بالقدر الذي يمكن به للمرء أن يكون حديثا في أوربا القرن الحادي عشر. بيد أن فلسفته تقوم بإدراج النقاشات شبه المدرسية وإبداعاته الخاصة تحت نظرية القيمة الميتافيزيقية، وتضفي عليهما أهمية ضمن مشروع أكبر يتعلق بدعم علم دلالة للعالم الإلهي، الحقيقة نفسها!

م.م.أي.

*التعليل التيلولوجي (الغائي).

G.R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978).
D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford, 1967).
F.S. Schmitt, *Sainti Anselmi Opera Omnia*, 6 vols. (Edinburgh, 1946-61).
R.W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape* (Cambridge, 1990).

*** الأنطولوجيا.** حين تفهم الأنطولوجيا بوصفها فرعا من الميتافيزيقا، فإنها علم *الوجود بوجه عام، حيث تشتمل على قضايا من قبيل طبيعة الوجود والبنية التصنيفية للواقع. كون *الأشياء الموجودة تنتمي إلى تصنيفات مختلفة فكرة ترجع إلى عهد أرسطو على أقل تقدير. تقترح أنساق الأنطولوجيا المختلفة مخططات تصنيفية بديلة. عادة ما يعرض المخطط التصنيفي بنية هرمية، تضم كل ما يوجد. تعتبر بعض المخططات التقسيم بين *الكليات والفرديات الخطوة التالي في الهرمية، في حين تركن مخططات أخرى إلى التقسيم بين الكينونات المجردة والعينية. إن هذه التقسيمات لا تتطابق ضرورة، فبعض الفلاسفة يعتقدون في وجود كليات *عينية، وآخرون يعتقدون في وجود فرديات مجردة. يمكن أيضا الإمعان في تقسيم الكليات إلى خصائص، أنواع، وعلاقات. في حين يقر كثير من الميتافيزيقيين أن الكليات كينونات مجردة، فإنهم يختلفون بخصوص ما إذا كانت الكليات توجد بمعزل عن الفرديات التي تعينها (الرؤية «الأفلاطونية») أو توجد فحسب «ضمن» تلك الفرديات (الرؤية «الأرسطية»). هناك أيضا اختلاف حول ما يميز الكينونات المجردة عن الكينونات العينية، حيث تقر أشهر الرؤى أن الكينونات المجردة لا توجد في مكان و*زمان فيزيقيين، ومن ثم فإنها تعوز الامتداد المادي، ما يحول دون أن يطرأ التغير عليها. غالبا ما يرتبط بهذه الرؤية حكم مفاده أن الكينونات المجردة تعوزها القوى السببية ما يجعلها عاجزة عن الدخول في علاقات سببية مع كينونات أخرى، رغم أن هذا يهدد بجعل معرفتنا بالكينونات المجردة مثيرة للإشكاليات. لهذا السبب، ولأسباب أخرى متعلقة، ينكر كثير من الفلاسفة وجود الكينونات المجردة، حيث يقرون أن الفرديات العينية وحدها التي توجد.

تقسم الفرديات العينية إلى *جواهر ولاجواهر، حيث تتعين علامة الأولى الفارقة في قدرتها منطقيا على الوجود المستقل، في حين يرتهن وجود اللاجواهر منطقيا بأشياء أخرى، وفي نهاية المطاف ترتهن بوجود جواهر. الأشياء المادية أوضح مثال على الجواهر الفردية، غير أن الأنوات أو الأنفس الديكارتية، إن وجدت، تنتمي أيضا إلى هذا الصنف. تقليديا تشتمل اللاجواهر العينية على كينونات من قبيل الوقائع الفردية، النوعيات الفردية، والأمكنة والأزمنة الفردية. غير أن بعض دعاة التعديلية من الميتافيزيقيين يرون أن بعض هذه التصنيفات أو كلها أكثر أساسية من مقولة الأشياء المادية، محاولين تشكيل الأخيرة من «حزمة» وقائع أو نوعيات فردية تتموضع في أمكنة وأزمنة فردية.

تحظى مثل هذه المشاغل الأنطولوجية التقليدية الآن بعملية إحياء متواضعة عقب فترة من التجاهل سببته معارضة سائدة للميتافيزيقا. لقد أصبحت الآن موضع إعلاء شأن إلى درجة أن العلوم الطبيعية تجسد مخططات أنطولوجية مستترة لا سبيل لتبريرها كلية وفق أسس امبيريقية خالصة، وقد تثير في بعض المناسبات إرباكات نظرية، كما في المناظرات الكمية - الميكانيكية حول ثنائية الموجة - الجسيم. التأمل الميتافيزيقي وحده القادر على تخليصنا من مثل هذه الإرباكات.

لمصطلح «الأنطولوجيا» استخدامات إضافية خاصة في الفلسفة. بمعنى ثانوي، يستخدم في الإشارة إلى فئة من الأشياء يسلّم بوجودها من قبل نظرية أو نسق فكري بعينه. بهذا المعنى نتحدث عن «المذهب الأنطولوجي» الخاص بالنظرية، أو نقول إن نسقا ميتافيزيقيا ما يحتاز على أنطولوجيا كذا (مثال، أنطولوجيا الوقائع، أو الجواهر المادية). بمعنى اصطلاحي منفصل، «الأنطولوجيا» هو الاسم الرسمي لنسق منطقي استحدثه عالم المنطق البولندي سانستو لونويسكي، وهو نسق شبيه من حيث مداه بمنطق المحاميل الحديث، وقد طوره في سياق *علم الأجزاء، النظرية الصورية الخاصة بالعلاقات بين الجزء والكل. إن نسقه يختلف في أوجه مهمة عن المنطق الصوري الأرثوذكسي الذي يقول به فريجه ورسل، خصوصا فيما يتعلق بالدور الأكثر عمومية الذي يعزوه إلى الأسماء.

إي.جي.ل.

K. Campbell, *Abstract Particulars* (Oxford, 1990).
R. Grossmann, *The Existence of the World: An Introduction ti Ontology* (London, 1992).
S. McCall, *Polish Logic* 1920-1939 (Oxford, 1967).

*** الأنطولوجي، البرهان، على وجود الله.** ضرب من البرهنة يبدو أنه لا يركن إلى أية حقائق عارضة، بل يقتصر على تحليل مفهوم الله. مفاد البرهان أن هذا المفهوم (خلافا لكثير من المفاهيم) متعين ضرورة.

أحيانا ثمة خطوة متوسطة مفادها أنه إذا كان بإمكان هذا المفهوم أن يتعين فإنه متعين، ومن البين أنه بالإمكان أن يتعين.

يطرح آنسلم الصياغة التقليدية، وصاحب النقد الكلاسيكي هو كانت. في الآونة الأخيرة أعيدت صياغة البرهان والدفاع عنه بطريقة بارعة من قبل تشارلز هارتشورن، نورمان مالكوم، وألفن بلانتيجا (فضلا عن آخرين).

ج.آي.م.

Anselm, *Proslogion*, tr. S.N. Deane (La Salle, Ill., 1991).
Alvin Plantiga, *The Ontological Argument: From St Anselm to Contemporary Philosophers* (Garden City, NY, 1965).

* **انفيما سبيشس** (infima species). حرفيا، الصورة الأدنى (نوع، جنس). وفق الأرسطية التقليدية، يمكن تصور كل فرد على اعتبار أنه يوجد ضمن فئة دوائر متناهية من الأجناس، الأجناس الفرعية، والأنواع، لا تتداخل محيطاتها. الدائرة الأبعد هي *summum genus* [الجنس الأعم] الخاصة بالفرد، والأقرب هي *infima species* [النوع الخاص]. تحتاز الفكرة على بعض الأهمية في البيولوجيا، لكنها أقل وضوحا في سائر المواضيع (مثال ذلك، ما الانفيما سبيشس لجبل كينيا، أو ألفا سنتوري، أو أوكسترا فلهرمونك في فينا؟) من جهة أخرى، ارتأى بعض العلماء أنه يتوجب على كل من الملائكة الأفراد أن يكون انفيما سبيشس، والبعض ارتأى الأمر نفسه نسبة إلى أنفس أرسطو ومونادات ليبنتز.

سي.لأي.ك.

*الجنس والنوع.

* **انكساجوراس** (500-428 ق.م.). فيلسوف *قبل - سقراطي، ولد في كلازومينا في آسيا الصغرى، وقد أمضى معظم حياته في أثينا، حيث كان صديقا لرجل الدولة الديمقراطي بيرسلس. ثمة مصادر لا يوثق بها كثيرة تقر أنه نفي في النهاية من أثينا بعد أن حوكم بتهمة المروق (يزعم أن تهمته الأساسية هي أنه قال بأن الشمس كتلة معدنية ضخمة).

مثل معاصريه من الذريين المبكرين (ليوسبس وديمقريتس)، أعاد انكساجوراس التفكير في المشروع الكوزمولوجي الملطي في ضوء المناهج والحجج الإيلية، ولكن دون أن يقبلها كلها.

عارض انكساجوراس الذرية في مسألتين مهمتين:

(1) افترض قيام متصلة مادية (لا فراغ فيها) ذات بنية مركبة لا متناهية غاية في الصغر. ثمة عدد غير متناه من أنواع المادة الأساسية، غير قابلة لمزيد من الرد ولا للتبادل. كل هذه الأنواع حاضرة في كل قطاع متصل مكانيا من المادة، مهما كان صغيرا. لذا ليس ثمة مكان لا يختلط فيه أي نوع من أنواع المادة بسائر الأنواع. ثمة «جزء من كل شيء في كل شيء». عمليا كانت هذه «نظرية في المجال» (في مقابل نظرية الذريين «في الجسيمات»)، تستثمر إمكان أحجام صغيرة على نحو اعتباطي. غير أن التفاصيل مبهمة ومحل جدل. (2) سيطرت الغائية على عالمه. لقد خطط نظام الأشياء والشروع فيه من قبل العقل (النوس)، الذي اعتبر قدرة ذهنية كونية موحَّدة قدر ما اعتبر تفسيرا للذكاء البشري والحيواني. قام كل من أفلاطون وأرسطو بتثمين توكيده الصريح على حكم العقل (يقول عنه أرسطو «إنه بدا لنا رجلا متزنا، مقارنة بأسلافه المتهورين»)، لكنهما احتجا على كونه اقتصر على طرح تفسير ميكانيكي لظواهر محددة.

إي.ل.هـ.

*الذرية، الفيزيقية؛ التفسير الغائي.

M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge, 1980).

* **انكسماندر الملطي** (برز نحو 550- ق.م.) ارتبط بطاليس وهو أحد «الفلاسفة الطبيعيين» الملطيين (*الفلسفة قبل السقراطية). مذهبه الأَحَدي في الكون مؤسس على التحولات الذاتية التي تطرأ على «اللامتناهي»، الكائن الممتد إلى غير نهاية، الحي والعاقل. في تفسيراته، يوظف انكسماندر قياسات مماثلة بيولوجية وقانونية - وثمة ركون لافت إلى التماثل (الأرض تظل ساكنة لأنها وضعت بشكل متماثل في الأكوان؛ ولذا ليس ثمة سبب لتحركها في اتجاه عوضا عن آخر).

إي.م.هـ.

C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York).

* **انكسامنيس الملطي** (550 ق.م.) ثالث «الفلاسفة الطبيعيين» الملطيين (*الفلسفة قبل السقراطية). طرح نظرية كوزمولوجية يتكون وفقها العالم من هواء تختلف درجات كثافته - المحاولة المشهود عليها الأولى لتفسير اختلافات نوعية عبر اختلافات كمية، وهي مؤسسة على خبرة يومية (الهواء المتنفس من فم مفتوح نحتـه

ساخنا، ومن شفاه مزمومة نحسّه باردا).

إي.م.هـ.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers, I (London, 1979), 38-47.*

* **انيما موندي** (Anima mundi). عبارة لاتينية تعني «نفس العالم»، وهي فكرة ترجع إلى محاورة أفلاطون *Timaeus*، حيث العالم كائن عضوي وهب نفسا من خالق الكون. إنها تفسر الحركات السماوية المتناسقة كما أنها نموذج لاستعادة التناسق في النفس البشرية. تم تبني هذه الفكرة من قبل الرواقيين وأفلوطين، ولاحقا من قبل برونو، جوته، هردر، وشلنج. إنها قريبة من «روح العالم» (كما عند هيجل مثلا)، لكنها أكثر فكرية وهي ليست (كما تكون روح العالم غالبا) متميزة عن الله وخاضعة له.

م.جي.آي.

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London, 1937).
F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

* **اوبلجسيونس** (obligationes). شكل من أشكال النقاش ساد في أواخر العهد الوسيط، وهو يشتمل على طرفين، «النصير» و«المجيب». بعد أن يطرح النصير قضية بوصفها الحالة المبدئية، يقترح على المجيب قضايا أخرى، حيث يتعين عليه الإجابة عن كل منها إما بالتسليم، أو الإنكار، أو الشك. يتوجب عليه أن يقوم بذلك وفق قواعد تصف علاقة القضايا المعنية بالحالة الابتدائية وما حدث في السابق. تجادل فلاسفة العصر الوسيط بخصوص القواعد المناسبة التي يتوجب تبنيها في هذا الشكل من النقاش؛ تظهر إحدى المجموعات السائدة من القواعد استدلالا *افتراضيا بناء. ترد مصطلحات ومناهج الاوبلجسيونس في الأبحاث اللاهوتية، الميتافيزيقية، والعلمية.

ب.ك.

*المنطق، تاريخ.

Paul Vincent Spade, 'three Theories of Obligationes: Burley, Kilvington, and Swyneshed on Counterfactual Reasoning', *History and Philosophy of Logic* (1982).

* **اورتيجا جاسيت، جوزيه** (1883–1955). فيلسوف وكاتب مقالات، ولد في مدريد. من أكثر كتبه تأثيرا *El tema de nuestro tiempo* (1923) و *La rebelion de las masas* (1932). تتعين أكثر إسهاماته فلسفية في ميتافيزيقا العقل الحيوي وابستمولوجيا منظورية. عنده، الواقع والحقيقة إنما تعرفان نسبة إلى حياتي، تجميعة بين نفسي وظروفي («yo soy yo mi circumstanciad») [أنا هو أنا وظروفي]. لا يكون الشيء حقيقيا إلا بقدر ما يتجذر ويظهر في حياتي. ليست *النفس كينونة منفصلة عما يحيط بها؛ ثمة تفاعل دينامكي وارتهان متبادل بين النفس والأشياء التي تكون الواقع معا. ولأن كل حياة إن هي إلا نتاج تفاعل بين النفس والظروف، فإن لكل حياة منظور متفرد والحقيقة منظورية.

جي.ج.

إي.م.

Andrew Dobson, *An Introduction to Politics and Philosophy of Jose Ortega Gasset* (New York, 1989).

* **اوريليوس، ماركوس** (121–80 ق.م.). إمبراطور روماني في الفترة بين 161–80، وآخر الكتاب الرواقيين العظام في العهد القديم. يبدو أن عمله *Meditations* الذي يتكون من 12 كتابا من التأملات الخاصة غير المنظمة في الحياة، الموت، السلوك، والكون، قد بقي مصادفة. تكمن قيمته المتفردة في أنه يرينا كيف يمكن أن يعيش إنسان بلغ أوج السلطة البشرية حياة شريفة ترشدها قصدا وبحساسية مفرطة رؤية *الرواقية في العالم ومبادؤها الأخلاقية: أن الكل نسق طبيعي عظيم واحد يختص في مجموعه بالنظام والامتياز؛ أنه يتوجب على المرء أن يسعى صوب فهم هذا الكل، وأن يقبل ما قدّر عليه، وأن يسلك بفهم واستقامة تجاه الآخرين. سهل عمله ذاك القراءة إلى حد كبير في كل مواده، وهو متوفر في مختلف الطبعات الإنجليزية. ليس هناك فيه ما يلمح إلى أن الفكر الرواقي سوف يفسح الطريق إلى الخرافة وأن أخلاقها سوف تنصهر في بوتقة الموروث المسيحي.

جي.سي.أي.ج.

F.W. Bussell, *Marcus Aurelius and the Later Stoics* (Edinburgh, 1910).

* **اوروبندو، جوس** (1872–1950). تعلم في كيمبردج وهو هندي الجنسية، دخل السجن لقيامه بأعمال «إرهابية» ضد بريطانيا. في السجن اختبر خبرات صوفية غيرت حياته. أعماله الإنجليزية الضخمة في الفلسفة الهندوسية والثقافة الهندية أثرت كثيرا في فهم الموروث الهندي الروحي عبر الفكر الأوربي. إنه يجمع بين عناصر تقليدية من الفلسفة الإيمانية ومقابلته الصوفية لله، وميتافيزيقا غائية أو تطورية أصيلة يمكن إيجازها في التالي. تطور المادة بحيث أصبحت حياة وعقل إنما يقترح أن «النفس» الفردية تستطيع أيضا أن تسمو

بنفسها، عبر «اليوجا التامة»، إلى مرحلة «العقل الفائق»، الذي يستطيع بدوره الاتصال «بالعقل الأعظم»، والاتحاد في نهاية المطاف بالنعيم - الوعي - الوجود، الحقيقة النهائية التي تسمى باللغة السنسكريتية «راهمان». العالم الراهن بكل تمييزاته وعوزه للتجانس عالم حقيقي، لكنه ينتظر هبوط الحياة الإلهية المعوضة التي سوف تفضي تدريجيا إلى الكمال الروحي عند كل فرد. يضمن «منطق اللامتناهي» المبهم امبيريقيا أن هذا الهبوط فوق الذهني سوف يجعل كل الحياة «قبلة غبطة».

أي.سي.

*الفلسفة الهندية.

Sri Aurobindo, *Life Divine* (Pondicherry, 1983).

*** اوستن، جون** (1790–1859). محام وأول أستاذ لفلسفة التشريع في جامعة لندن، وقد قامت محاضراته في فلسفة القانون بترويج طويل العهد *للوضعية القانونية التي يقول بها بنتام.

أراد اوستن لمصطلحاته الأساسية أن تكون ببساطة المصطلحات الهندسية وقلتها وتحديدها، بحيث يكون بمقدور النظرية السياسية، مثلها مثل «علم التشريع» النفعي المتميز، أن تفهم فهما ملائما. بعد أن يتوجه بالشكر والعرفان إلى هوبز، يشرع في تعريف قانون وضعي في شكل أوامر جهات سيادية (سلطات سياسية عليا تطاع عادة في مجتمعات مستقلة سياسيا) - ملاحظا بطريقة أوضح من طريقة بنتام مستلزمات التعاريف غير المقبولة، مثال أن كثيرا من القانون الدستوري مجرد «أخلاق وضعية» (تتميز وفق مصلطحاته المفيدة عن «الأخلاق النقدية»)، وأن الجهات السيادية لا حقوق قانونية لديها. نقد هارت يعزو إلى الإغفال أو الخلط كثيرا مما فهمه اوستن لكنه اضطر، بسبب نهجه وتعريفاته (غير المحصنة)، إلى استبعاده من «فلسفة التشريع التحليلية».

جي.م.ف.

*القانون، فلسفة؛ القانون، الوضعي.

John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. and intro. H.L.A. Hart (London, 1954).

*** اوستن، جون لانج شو** (1911–60). فيلسوف اشتهر بأنه قاد حركة نشأت عنها في الخمسينيات والستينيات *الفلسفة اللغوية. قضى حياته العلمية في اكسفورد، حيث كان أستاذ كرسي منذ عام 1952 إلى أن توفي حين بلغ الثامنة والأربعين من عمره. (هذا هو الكرسي الأبيض الخاص بالفلسفة الأخلاقية، رغم أنه لم يكن مهتما على نحو خاص بهذا المجال). لم تكن لديه نظريات عامة في اللغة أو الفلسفة أو المنهج، فشهرته ترجع إلى اهتماماته أحيانا بمقاربة الإشكاليات الفلسفية عبر فحص موارد «اللغة العادية»، ولأسلوبه المتميز في الكتابة (فطن وواضح في آن)، ولتأثيره المعمق على مجايليه. مقاربته للإشكاليات الفلسفية توضحها فكرة أننا «نتسلى ونفيد كثيرا من الكشف عن خبايا دقائق اللغة ومن تعقب التفاصيل». لقد اعتقد أن المعالجة الجيدة لهذا الموضوع إنما تبدأ بالتصنيف. رؤيته العامة في موضوعة الفلسفة واقعية متشددة، وفي الابستمولوجيا على أقل تقدير كان يميل إلى اعتبار الإشكاليات من صنع الفلاسفة.

صدرت له بعد وفاته ثلاثة كتب: *Philosophical Papers* (Oxford, 1961; 2nd edn. 1970) الذي هو مجموعة من الدراسات تتعلق بالابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة الفعل؛ *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962) الذي يجادل فيه بزيف سلسلة من الإشكاليات المزعومة المتعلقة بالإدراك؛ *How to Do Things with Words* (Oxford, 1961) الذي هو نص منقح من محاضرات وليم جيمس التي ألقاها في هارفارد عام 1955. هذا هو العمل الذي أفضى إلى نظرية أفعال الكلام التي استمر تأثيرها في الفلسفة، علم اللغة، والدراسات الأدبية.

جي.هورن.

*اكسفورد، فلسفة؛ الكلام، أفعال.

G.L. Warnock, *T.L. Austin* (London, 1989).

*** اوغسطين** (354–430). قديس، أسقف مدينة هيبو ريجوس (الآن عنابة بالجزائر)، وعالم اللاهوت المبرز في الكنيسة الغربية. تأثيره البالغ على تعاليم المسيحية الغربية يعزى أساسا إلى مهارته ومثابرته بوصفه فيلسوفا. في تاريخ الفلسفة نفسه يعد اوغسطين شخصية ثانوية، جزئيا لأنه لم يكن لديه الفراغ ولا الميول الكافيان لاكتساب ما هو أكثر من دراية غير مترابطة بالموروث الذي سبقه والذي استمر ثمانية قرون.

حين كان طالبا صغيرا في قرطاجة، فيما يقر في *Confessions* (ص. 397–400)، تطلع إلى أن يعيش حياة فلسفية تسعى وراء الحقيقة، وعندما بلغ عامه الأول بعد الثلاثين، كانت الفرصة مواتية لتحقيق طموحه، حيث استأنف مسيحية طفولته في ميلانو (عام 386) وتوقف عن القيام بدوره ناظرا لإحدى المدارس. أمضى مع بعض الأصدقاء فصل الشتاء في كاسيكيكم قرب

البحيرات الإيطالية الشمالية، يناقش معهم الفلسفة ويؤلف محاورات حول الارتيابية، الحياة السعيدة، وخلود الروح. بعد أن عاد عام 388 إلى موقع رأسه في تاغشت في نيوميديا (سوق الأحراس في الجزائر)، كوّن جماعة من الأتباع صغار السن وكتب في مسائل *الشر، النظام، علم العروض، واللغة والتعليم. بيد أنه توقف عن ذلك بعد أن أقنعه المجلس الكنسي في هيبو على الساحل النيوميدي عام 391 بأن يصبح كاهنا ثم أسقفا. مذّاك أسرته الحياة الكهونتية. لم يتوقف عن الكتابة إطلاقا (ما تبقى من أعماله، وقد بقي كلها تقريبا، يفوق ما تبقى من أعمال أي مفكر آخر من الأقدمين)، لكن مواضيعه أصبحت هجومية ضد المارقين والهراطقة. حتى تحفتيه الخالدتين *Confessions, City of God* (413-26)، ترومان مقاصد كهونتية، التأمل العلني عبر الطريق المتئد شطر المسيحية الكاثولوكية، والهجوم (الذي كان له أثر تاريخي بالغ) على مزاعم الوثنيين بخصوص أحقيتهم في ثقافة مستقلة قيّمة. في نهاية حياته، قام بتصنيف ومراجعة 93 من أعماله، مستبعدا منها رسائله ومواعظه، وجمعها في كتابه *Retractationes* (426-7).

رغم عدائه للماضي الوثني، تشكل فكره من قبل الأدبيات الكلاسيكية (اللاتينية، فلم يكن يحسن بالكاد اللغة اليونانية)، وقد امتدح إسهاماتها المعرفية وساعد في نقل بعض من مزاجها إلى العصور الوسطى الغربية. في الفلسفة، تأثر بالأفلاطونية أكثر من تأثره بأي مذهب آخر.

جاءت الأفلاطونية من أفلوطين. لقد كانت الأفلاطونية عند اوغسطين، كما كانت عند الوسط الذي تشربها منه خلال الأعوام التي قضاها في ميلانو (384-7)، طريقا للمسيحية، وسبيلا للخلاص من إرتيابية شيشرون ومن المادية وثنائية الخير ـ الشر المانوية، التي انضم إلى طائفتها في قرطاجة. لقد أصبح في وسعه الآن أن يتفق مع «الفلاسفة الأفلاطونيين، الذين يقولون إن الله خالق الأشياء ومجلي الحقائق، وواهب السعادة» (*City of God*, 8.5). هكذا غدا قادرا على الاعتقاد في وجود ثلاث «طبائع» أو أنواع من الجواهر: الأجسام، التي يطرأ عليها التغير في الزمان والمكان؛ الأرواح، غير المادية التي يطرأ عليها التغير في الزمان؛ و*الله، غير المادي الذي لا يطرأ عليه أي تغير (*De Genesi ad Litteram*(c. 410), 8.20.39). الله هو خالق كل شيء، وكل ما يخلقه الله خيّر. الفساد إنما تنشأ عن نزوع الأشياء نحو التحلل: «فالشيء يكون فاسدا عندما ينأى عن الوجود *(defcere ab essentia)* وينزع نحو وضع ليس فيه» (*De Moribus Manichaeorum* (388), 2.2). «المسار العادي للطبيعة» هو الكشف المنظم والمخطط للأسباب العلية أو «الكامنة» التي يرجع عهدها إلى يوم «تأمل» الله في خلقه (De *Genesi ad Litteram*, 9.17.32, 6.11, 18-19).

الله عند اوغسطين، شأن *مثال الخير عند أفلاطون، هو علة وجود الأشياء قدر ما هو علة درايتنا بها. إنه يضيء الحقائق مثلما تضيء الشمس ما نبصر من أشياء. ليس بمقدور الحس أن يكون وسيلة للمعرفة لأن أشياءه يطولها التغير (*Soliloquia* (386-7), 1.3.8). (غير أن الفهم (الذي هو تحقق المعرفة) شبيه بالإبصار، فهو ممارسة ناجحة، تماما كالإبصار الناجح، لملكة العقل، الذي يشبه النظر، في حضرة الله أو الحكمة، التي تشبه الضوء (*Soliloquia* , 1.6. 12-15). أقنع قياس المائلة على إحدى الأدوات الحسية اوغسطين بأن المعرفة نور من الله، المعلم الأوحد الذي بمقدوره أن يقوم بما هو أكثر من تهيئة الفرصة للتعلم (*De Magistro*, 389).

أسهمت الأفلاطونية أيضا في تشكيل رؤى اوغسطين في علاقة البشر وسائر الحيوانات بأرواحها *(animae)*، على الأقل إلى حد إقناعه بأن الأرواح ليست مادية، ضد تأثير *الرواقيين الذي استشعره بعض المسيحيين المبكرين. الروح عنده طبيعة أو جوهر (*De Trinitate* (400-20)، وقد قبل أن أرواح الموتى سوف تبقى حتى البعث «حية» دون أجسادها (*City of God*,13.19). حين واجه السؤال ما إذا كان الشخص الذي لم يمت «[جسدا وروحا] في آن» أو جسدا دون روح أو روحا دون جسد» (*De Moribus Catholicae Ecclesiae* (388), 4.6)، فإنه إختار الإجابة الأولى، لكنه أقر أن «طريقة التحام الأرواح بأجسادها بحيث تصبح حيوانات طريقة غامضة» (*City of God*, 21.10.1). قد يكون الالتحام شبيها بمزج الضوء بالهواء، وربما يتعين ألا يعد مزجا أصلا» (*Epistulae*, 137.7.11).

في معاينته للارتيابية أصبح اوغسطين يعتقد تدريجيا أن «معيار» المعرفة الصارم نفسه، الذي اتفق عليه الرواقيون وخصومهم من *مرتابي الأكاديمية منذ سبعة قرون، يمكن استيفاؤه من قبل «أنا أوجد» و«أنا حي». في فقرات مبثوثة في أعماله نستطيع أن نرى أنه يطور محاجة تتخذ في النهاية شكلا يستشرف قالة ديكارت، ففي (*City of God*, 11.26) يقر «إذا كنت مخطئا، فأنا موجود» *(si fallor, sum)* ـ ومن ثم فإن وجود الذات شيء ليس بمقدور المرء أن يعتقد فيه مخطئا.

لاحظ اوغسطين ملاحظات عارضة بخصوص تعلم اللغة في *Confessions* ، غير أنه يناقش اللغة أيضا بطريقة أكثر عمقا في مواضع أخرى. إنه يقبل الرؤية التقليدية التي تقر أن الكلام «يحمل مغزى»، ليس فقط بمعنى أنه يشير إلى الأفكار (وربما الأشياء)، بل يبدو أيضا بمعنى أنه يمثل بنية الأفكار في بنيتها اللفظية، بحيث تكون كل فكرة كلمة في حد ذاتها، «نقولها في القلب» (*De Trinitate* (15. 10.19)، لا في أي لغة أخرى. لقد بدا له موضوع مثل هذه الألفاظ الباطنية مهما إلى حد أنه دافع عنه برفق ووضوح في أكثر من موعظة.

اشتملت المجادلات المسيحية التي اشترك فيها بحماس ومهارة فائقة على مسائل فلسفية أساسية من قبيل *الزمن و*حرية الإرادة. لقد سخر أشياع المذاهب المانوية والوثنية من قصة الخلق الواردة في سفر التكوين. في *City of God Confessions* (11-12)، يواجه التحدي الوثني «لماذا قام الله بالخلق آنذاك؟» بإجابة ورثها عن فيلون جاديوس مفادها أن الله خلق الزمن أيضا. عن هذا يلزم، أو هكذا أقر اوغسطين، أن الله نفسه، الذي لا بدء له، خارج نطاق الزمن: سنواته لا تمضي بل «تتزامن» (*Confessions*, 11.13.16). بعد ذلك يتناول أحجية أرسطو المتعلقة بكيفية خلق الأوقات، على اعتبار أن كلها ماضية أو مستقبلية أو لا ديمومة لها. لقد انطلق اوغسطين من فكرة مفادها أننا نقيس الأوقات عبر تذكر أطوالها (كما يحدث عندما نتلو مقاطع الترتيل الطويلة *Deus creator omnium*'»، نتذكر ديمومة المقاطع القصية ونضاعفها)، ووفق تلك الفكرة يناقش مسألة ما إذا كانت الأوقات من مؤثرات العقل (*Confessions*, 11.27.36).

اعتبر اوغسطين حرية الإرادة ـ بكلمات أدق، الاختيار الحر، أو التحكم الحر الذي تقوم به الإرادة، *liberum voluntatis abiritum* ـ أمرا أساسيا نسبة إلى اللاهوت المسيحي وإلا يكون الله العظيم، المستثنى من قيود ثنائية المانوية، مخطئا في العفو عن الأعمال السيئة ومعاقبة الخطاة. تتطلب الأخيرة ذنبا حقيقيا، *originalis reatus*، بحيث يتوجب أن تكون الخطيئة التي ورثناها من آدم سببا ممكنا «للعقاب» (*De Peccatorum Meritis* (411), 1.37.68)؛ وكلاهما يتطلب القدرة المزدوجة على الفعل والإحجام، «حركة في العقل حر في الفعل وفي عدمه» (*De Duabus Animabus* (392-3), 12.17). في *De Libero Arbitrio* (9515) و *City of God*,5 ، قام اوغسطين بخطوات مفيدة في سبيل التوفيق بين مثل هذه الحرية في القرار وعلم الله المسبق.

قبيل تسعينيات القرن الرابع اعتقد، وبعد ذلك شعر أنه لزام عليه أن يقر ضد بيلاجوس، أن البشر عاجزون عن «طاعة الأوامر الإلهية دون عون من الله (*De Gratia et Libero Arbitrio* (426),15.31)، بل عاجزون عن الإرادة والاعتقاد الحق دون مساعدة الله (*De Spiritu et Littera* (412), 34.60). للذين يحصلون عليه، يأتي العون رحمة بهم، دون أن يكونوا أهلا له، ولا سبيل لمقاومة إرادة الله في جلبه لهم (*De Corruptione et Gratia* (426), 14.45). غير أنه يبدو أن ما لا يمكن أن يقاوم لا يحصل عليه بحرية، وأوغسطين، وفق أحد أمزجته، يسلّم على الأقل بأنه رغم «أنني حاولت جاهدا الحفاظ على حرية قرار الإرادة البشرية، إلا أنني وجدت أن رحمة الله تنتصر علي» (*Retractationes*, 2.1).

في واحد أو اثنين من أعماله عن الكذب، ينتقد اوغسطين *العاقبية بوصفها طريقة في اتخاذ القرارات بسبب حيادها بين قيام المرء بالأعمال السيئة والإذعان للأفعال السيئة التي يقوم بها الآخرون. إنه ينصح بأن المسيحي المهدد في عهود الجزاء بأن تساء معاملته جنسيا ما لم يتقرب إلى آلهة الوثنية يجب عليه «تنكب خطيئته أكثر مما يجب عليه تنكب خطيئة غيره، كما يجب عليه أن يتنكب خطيئته الصغيرة أكثر مما يجب عليه تنكب خطيئة أكبر يرتكبها شخص آخر» (*De Mendacio* (396), 9.14). ورغم أن لا يجوّز هذا «كي يغسل المرء يديه»، فإنه يعني أنه ليس بالمقدور تبرئة الخطايا بعواقبها. إن اوغسطين يشتق من هذا، وبطريقة عنيدة، أن الكذب، كونه خطيئة، غير قابل إطلاقا لأن يبرر. لكنه يتنصل من المسؤولية، على طريقة قالة القديس بول «لنقم بالأعمال السيئة التي قد ينجم الخير عنها»، إذ إنه لم يتوقف ليسأل كيف يتوجب اعتبار الخطايا أو الأعمال السيئة: الانتحار عنده مثلا ليس خطيئة إلا في بعض الأحيان، فهو مسموح به للجنود المؤهلين بطريقة مناسبة (*Contra Faustum* (400), 22.70) وللجلادين (*City of God*, 1.21).

مارس اوغسطين *الزهد السائد آنذاك بين المفكرين المسيحيين والوثنيين. وعلى وجه الخصوص، ارتأى أن النشاط الجنسي، ومن ثم الزواج، لا يليقان بالفلسفة. في عشرينياته عاش مع امرأة (لم يذكر اسمها إطلاقا) وأنجب منها ولدا، وهو يقول في *Confessions* إن ما أخّره عن الانغماس في المسيحية هو رغبته في الارتماء في أحضان امرأة (20.11.6). بوصفه أسقفا وعظ الآخرين بشراكة الزواج، لكنه ركز أكثر من ذلك

كبح الشهوة الجنسية بين الأزواج والعزوبة.

رغم أنه بدأ مبشرا بالتسامح الديني، شارك تدريجيا في حملة كاثوليكي شمال أفريقيا التي شجعت قيام الدولة بإجبار الكنيسة الدوناتية المنشقة، التي شكلت حركة شعبية متمردة في المنطقة، على الانصياع إلى أوامرها. ربما يكون دافعه الرئيسي هو الدفاع ذاته الذي أقنع مفكرين بريطانيين ليبراليين من أمثال لوك بالوقوف دون الدعوة إلى التسامح مع الكاثوليكيين الرومان: السلام المدني. موقفه من القوة الإمبريالية الرومانية، التي كانت مسيحية قبل ولادته بأربعين عاما، كان موقف الشاكي. لا يتوجب على أحد أن يقلل من شأن الخدمات التي استمرت تؤديها في أزمنة تصاعد قدر همجيتها، في حين أن التحرر من شرورها توجب عليه أن ينتظر نهاية حج الحياة إلى هذه «المدينة الأرضية» وعودة من خلّص إلى الجنة.

سي.أي.ك.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), chs. 21-7.

G. Bonner, *St Augustine of Hippo: Life and Controversies* (London, 1963; rev. Norwich, 1986).

P.R.L. Brown, *Augustine*, Past Masters (Oxford, 1986).

C.A. Kirwan, *Augustine*, Arguments of the Philosophers (London, 1989).

* **أوكام، ويليام** (1285-1347). فرانشسكي إنجليزي لقب بـ«أكثر من أستاذ مدقق»، وقد دافع عن *الاسمية، حيث شجب النظرية التي تقر أن الكليات أشياء حقيقية مغايرة للأسماء أو المفاهيم ووصفها بأنها «أسوأ خطأ في الفلسفة». أنكر *الذرية في صالح *نظرية الهيولى، وقد مارس سياسة التقشف في الميتافيزيقا عبر رفض افتراض أنواع متمايزة من الكينونات لكل من مقولات ونوعيات أرسطو العشر وقصر وجبته الفلسفية على علاقات بعينها تطرح لأسباب لاهوتية مقنعة. غير أنه دافع عن تسليم المدرسة الفرنشسكية بتعددية الأشكال الجوهرية في الأشياء الحية (في البشر، ثمة أشكال متميزة فعلا من النفس الجسمية، الحسية، والذهنية).

خلافا لهيوم ومالبرانش، أقر أوكام التمييز الأرسطي بين *السببية الفعالة بالمعنى الدقيق والسببية الضرورية، حيث عقد التمييز وفق ما إذا كان الارتباط بين ما هو س وما هو ص نتاجا لقوى س أو إرادة آخر. خلافا لهنري جهنت، أنكر أوكام أية سببية ضرورية في الطبيعة، ووجد أنه من المستحيل ميتافيزيقيا أن يتم ترتيب تواترات الطبيعة بطريقة مختلفة جذريا، رغم أنه يمكن للوظائف الطبيعية أن تعرقل من قبل الله والمخلوقات على حد السواء. مثل أرسطيين آخرين، يعتبر أوكام الفيزياء والبيولوجيا ممكنين بسبب صحة مبدأ انتظام الطبيعة. حتى عند نصير الاسمية، الطبيعة قوى؛ أفراد محددين بشكل متشارك، قوى متشابهة تعمل بطرق متشابهة بالحد الأقصى.

من أنصار مذهب الموثوقية في الابستمولوجيا، ولذا فإنه يسلم بأن ملكات الإدراك المعرفي البشرية «تفلح دوما أو في معظم الأحيان» ـ الواقع أن لدينا معرفة بعينها بالأشياء المادية وبأفعالنا الذهنية. إن أوكام لا يشتق أية نتائج ارتيابية من إمكان عرقلتها المنطقي أو الميتافيزيقي أو الطبيعي، فهو يعرّف اليقين عبر مفهوم التحرر من الخطأ الفعلي.

اشتهر بحماسه المفرط للمنطق، وقد كان تناوله الممتاز لمنطق الحدود («نظرية الافتراض») يعكس اختلافاته الميتافيزقية مع شخصيات مبرزة أخرى (مثال وليام شرود، بيتر الأسباني، وولتر بوريليه). في كتابه *Summa Logicae* يعيد ترتيب المفردات التقليدية عبر إدراج «المواضيع» تحت نظرية الاستدلال؛ وهو يشتمل على تطويره البارع والشامل للقياس المقامي.

في نظرية الفعل، يدافع أوكام عن حرية السواء أو العارضية عند الكائنات الإلهية والبشرية. ليست الإرادة قوة لتقرير مصير المتعارضات (كما أكد سكوت)، بل إن بدائلها تشتمل أيضا على إرادة الشر في هيأة الشر والخير في هيأة الخير! حتى الآن، فيما يتعلق بالأخلاق الإيجابية أو علم الأخلاق، يؤيد أوكام «نظرية العقل السليم المعدل»، التي تقر أن الفعل الفاضل يتطلب تنسيق المرء الحر للتخير مع العقل السليم (القاعدة السلوكية الأولية). ولأن العقل السليم المرشد بطريقة مناسبة إنما يملي أن الله، الخير اللامتناهي، يتوجب أن يُحَب فوق كل شيء، من أجل ذاته ومن ثم يتوجب أن يطاع، فإن *الأوامر الإلهية تصبح قاعدة سلوكية ثانوية. الأوليات يُحافَظ عليها في علم لاهوت الخلاص المتعلق بالمناقب والمثالب، حيث تجعل المنازل الإلهية الحرة والعرضية من تتبع ممليات العقل السليم شرطا ضروريا للمناقب والبركة الأبدية.

لأنه حرم من حقوق عضوية الكنيسة بسبب دفاعه الجريء عن الجدب الفرنشسكي ضد البابا جون الثاني عشر، أمضى أوكام بقية حياته العملية تحت حماية لويس بافاريا، حيث أبدى حماسا لتكريس «عزل الكنيسة عن الدولة» بحيث لا تكون سلطة أي منهما التابع المنظم للآخر، رغم إمكان أن تتدخل كل منهما

بطريقة سببية في حال الأزمات الحادة.

م.م.أي.

*الموثوقية.

Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2nd vols. (Notre Dame, Ind., 1987).
Philotheus Boehner, *Collected Articles on Ockham*, ed. Eligius M. Buytaert, OFM (St Bonavanture, NY, 1958).
Guillelmi de Ockham: Opera Philosophica et Theologica (St Bonavanture, NY, 1967), i- vi, i-x.
Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles* (London, 1974).

* **أوكام، موسى، أو مبدأ الاقتصاد.** مبدأ منهجي يفضل *البساطة في تشكيل النظرية، حيث تختلف معاملات البساطة من أنواع الكينونة إلى عدد المبادئ المفترضة إلى خصائص المنحنيات المستمدة من نقاط البيانات. رغم أنه موجود عند أرسطو، إلا أنه ارتبط بأوكام لأنه يأسر روح نتائجه الفلسفية.

م.أي.أي.

Marilyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame, Ind., 1987), ch. 5, pp. 143-67.

* **اوكيشوت، ميشيل** (1901–92). توجهه الفلسفي الأساسي مثالي. لقد اعتقد أن الواقع لا يصل إلينا إلا عبر ممارسات بشرية متميزة عديدة، مثل التاريخ، الأخلاق، العلم، الفلسفة، والشعر. كل ممارسة إنجاز بشري على نحو خاص، وكل منها لا يكشف إلا عن جزء من الكل، وليس لأحد منها أفضلية على غيره. حين نخبَر عن ممارسة ما، نلج شيئا يتوجب أن يعاش ولا يتأتى رده إلى صيغ أو تحليله عبر أهداف خارجية. العقلاني، مصدر إزعاج اوكيشوت، يعتقد في إمكان ذلك. وعلى نحو الخصوص في السياسة، تراه يحاول جعل ما يتوجب أن يكون مناقشة بين أصدقاء، أسلوبا في العيش معا، إلى مشروع أو مجموعة من المشاريع. سوف تشوه دولة المشروع بالأيديولوجيا، بتقنيات وتجريدات إدارية، وبتشريعات ودعاوى قضائية لا تنتهي. لعمل اوكيشوت علاقة بيّنة بأعمال فتجنشتين كما أن يواجه مصاعب مشابهة. ممارسات اوكيشوت، شأن *ألعاب اللغة عند فتجنشتين، مراوغة، وفي حين أن ما يستهدفه اوكيشوت واضح إلى حد كاف، فإن بديله للدولة الإدارية الحديثة غير محدد وبطريقة نيّقة. على ذلك ، سوف يفيد كل الساسة ومعظم الفلاسفة من فحص أدق لأعماله مما يظهرون بوجه عام.

أي.أوه.

*المحافظية؛ المثالية، الفلسفية.

Robert Grant, *Oakeshott* (London, 1990).
Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962).

* **الأولي، برهان العلة.** يفترض هذا البرهان على وجود الله أن وجود كل شيء طبيعي مسبب من قبل شيء آخر، ويجادل بأنه يستحيل أن تكون هناك سلسلة لامتناهية من مثل هذه الأسباب، ويخلص إلى إقرار وجود علة أولى للوجود وجودها ليس مسببا من قبل أي شيء مغاير لها. ثمة حاجة إلى برهان آخر لإثبات أن ثمة علة واحدة من مثل هذا القبيل وأنها تحتاز على مثل هذه الخصائص الإلهية التقليدية من قبيل الخير الكامل.

ب.ل.كيو.

*الله، براهين ضد وجود؛ الله، براهين على وجود؛ الأول، المحرك.

W.;. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (New York, 1980).

* **الأول، المحرك.** يمنح هذا اللقب للعلة النهائية للحركة أو التغير في العالم. إنها فكرة ذات أهمية أساسية في *الكوزمولوجيا العقلانية. في الفلسفة القديمة، طور الموضوع في أتم صوره على يد أفلاطون وأرسطو، اللذين أقرا أنه محتم على العلة الأصلية للحركة أن تحتاز على عقل. غير أن أرسطو يجادل ضد أفلاطون بوجوب أن يكون المحرك الأول غير متحرك. رغم أن هذا الحكم قد انتقد من قبل كانت، فإنه يظهر ثانية في نظرية الانفجار العظيم. لم يقدر للفكرة أن يعبر عنها بقدر أكبر من الدقة بعد عرضها الأول في كتاب أفلاطون *Phaedrus* (245c-e).

جي.د.ج.إي.

* **الأولية، المادة.** (باللاتينية *materia prima*؛ باليونانية *proto hule*، أي المادة الأولى أو الأولية). تقليديا، *المادة التي ليس لها «في ذاتها» نوعيات محددة إيجابيا، بل القدرة على احتياز مثل هذه النوعيات. يفترض أنها ما يستمر عبر *التغير الذي يصير فيه عنصر أرسطي ما (مثال الماء*) إلى آخر (مثال الهواء). عادة ما يعزى مفهوم المادة الأولية هذا إلى أرسطو، رغم أن هذا العزو قد شكك فيه (وكذا شأن قابلية الفكرة للفهم).

ب.جي.م.

*القوام؛ أبيريون.

Aristotle, *De generatione et corruptione*, tr. And ed.

C.J.F. Williams (Oxford, 1982), app.

*** الأولية، والثانوية، الكيفيات.** التمييز بين هذين، المشتق من الذريين اليونانين والشائع في القرن السابع عشر (جاليليو، ديكارت، بويل) موجود بشكل مشهور في كتاب لوك *Essay Concerning Human Uunderstanding*، حيث *الكيفيات الأولية (مثال الشكل) «غير قابلة إطلاقا لأن تعزل عن... الجسم»، مهما كان صغيرا (II. Viii. 9) والكيفيات الثانوية (مثال اللون) «لا تشكل في الواقع شيئا في الأشياء نفسها، بل قوى لإنتاج مختلف الإحساسات فينا» (III. Viii. 10). غالبا ما يفترض أنه تعليم ابستمولوجي يتعلق بالخطأ والوهم في الإدراك الحسي، ومن ثم فإنه يرتهن بفكرة مفادها أنه بينما نخطئ غالبا بخصوص ألوان الأشياء فإننا لا نخطئ بخصوص أشكالها، أو أن إدراكنا الحسي للألوان قد يختلف وفق موضعنا أو وفق أوضاعنا الذهنية والمادية. غير أنه عادة ما يكون لازمة للنظرية الجزيئية في المادة، أو بوجه أكثر عمومية «للفلسفة الميكانيكية».

لاتنتمي الكيفيات الأولية إلى الأشياء الملاحظة فقط، من قبيل اللوز، بل أيضا للجزيئيات الدقيقة التي يفترض أن تكونها. لحبة اللوز صلابة، امتداد، شكل، قدرة على الحركة، وعدد، ووفق النظرية الجزيئية تحتاز جزيئات حبة اللوز على هذه الكيفيات أيضا. الكيفيات الثانوية، من قبيل اللون والطعم، تنتمي لحبة اللوز دون أن تنتمي إلى جزيئياتها. إنها تنشأ عن ترتيب الجزيئات الصلبة، المشكّلة، القادرة على الحركة نفسها. وبالطبع، فإن كيفيات حبة اللوز الأولية الخاصة بالصلابة والامتداد تنشأ، شأنها شأن اللون، عن كونها مكونة من جزيئات صلبة وممتدة. ما يميزها عن الكيفيات الثانوية أن هذه جوانب تحتاج الجزيئيات إليها كي نفسر كل الكيفيات (الأولية والثانوية) الخاصة بالأشياء التي تكونها.

لأن الأشياء المادية تتكون من ترتيبات جزيئات غير محسوسة، فإنها تؤثر على أدواتنا الحسية بطرق بعينها. التفاعل بين جزيئات حبة اللوز وأداة التذوق ينتج في عقولنا فكرة بعينها، فكرة الحلاوة، رغم أننا نجهل فيما يقر لوك كيفية حدوث هذه العلاقة السببية بين المادي والذهني. وعلى نحو مماثل، عبر وساطة الضوء المنعكس، ينتج التفاعل بين جزيئات حبة اللوز وأعيننا فكرة اللون فينا. الكيفيات الثانوية للأشياء هي ترتيبات جزيئاتها التي تسبب أفكارا بعينها فينا.

تسبب النار ألما فينا، ويسبب الثلج أفكار البرودة والبياض. ولكن، بينما نعتبر الألم مجرد شيء مسبب فينا بفضل تفاعل النار مع أجسادنا، نعتقد أن الثلج نفسه بارد وأبيض. يقترح لوك أن التفسير الجزيئي للأشياء، وإدراكنا الحسي لها، لا يطرح أي مبرر للاعتقاد بان بياض الثلج وبرودته هلى هذا النحو. إننا ندرك الثلج فعلا على أنه بارد وأبيض بنفسه؛ ولكن على اعتبار أن قيامنا بذلك إنما ينتج عن ترتيب جزيئات ذوات كيفيات أولية، لا حاجة لافتراض أن الثلج حقيقة كما ندركه حسيا. للثلج ترتيبات جزيئية بعينها، تناسبها في إنتاج أفكار البرودة والبياض فينا؛ ولكن كما أنه لا شيء في النار يشبه الألم، لا حاجة لأن يكون في الثلج شيء يشبه البياض والبرودة التي يبدو أنه يحتازهما. الحالة مختلفة مع الكيفيات الأولية. لتفسير كيفية إدراكنا الحسي للأشياء على اعتبار أنها تحتاز على شكل، وأنها صلبة، نحتاج لافتراض أن الأشياء تحتاز تلك النوعيات بالطريقة التي تبدو لنا.

ر.س.و.

*التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

Peter Aallexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles* (Ccambridge, 1985).
Margaret D. Wilson, "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of Sinsible Quaities", *Philosophical Review* (1992).
R.S. Woolhouse, *John Lock* (Brighton, 1983), ch.4.

*** التاويل.** تصور نظري أو سردي للحقائق أو النصوص أو الأشخاص أو الوقائع يجعل الموضوع مفهوما. في البداية اعتبر التأويل، بوصفه مشكلة فلسفية أصيلة، سمة خاصة من سمات العلوم الإنسانية. التأويل التاريخي المؤسس على خبرة حية، الفهم، واللغة الجارية إنما تقابل التفسير العلمي المؤسس على مكون غريب، ملاحظة، ومفاهيم نظرية. في الفلسفة الوجودية والهرمانطيقية، يصبح التأويل اللحظة الأكثر حاسمية في الحياة الإنسانية. هكذا يتم تحديد خصائص الكائن البشري على اعتبار أنه يحتاز على فهم لذاته، وللعالم وللآخرين. لا ريب أن هذا الفهم لا يكمن ـ كما في الانطولوجيا والأبستمولوجيا القديمتين ـ في خصائص عامة للكون أو العقل، بل في تأويلات ذاتية ـ نسبية مشروطة تاريخيا لعالم الحياة الاجتماعية. أكدت تيارات متأخرة من قبيل *مابعد الحداثوية و*البراجماتية المحدثة شمولية التأويل، وجادلت بأن العلوم الطبيعية نفسها مجرد تأويلات.

هـ.هـ.ك.

*التأويل، علم.

C. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man" in Philosophy and the Human Sciences, ii (Cambridge, 1985).

*** التأويل، علم [الهرمونيطيقا]**. يمكن أن نشتق من اسم هرمس، رسول الآلهة اليونانية، *hermeneuein*، (التي تعني «أن تؤول») و *hermeneutike* (فن التأويل). أصبح مهما بعد حركة الإصلاح الديني، حين احتاج البروتستنت إلى تأويل الإنجيل بطريقة صحيحة. يعزو علم التأويل الوسيط الإنجيل أربع مستويات من المعنى الحرفي، المجازي، الأخلاقي، والتمثيلي. غير أن حركة الإصلاح تصر على التفسير الحرفي أو «النحوي» وعلى دراسة العبرية واليونانية. يمكن تقسيم علم التأويل الحديث إلى ثلاثة أطوار.

1. فردريك شليرماخر (1768–1834)، عالم اللاهوت البروتستنتي العظيم، المتخصص في أفلاطون، ألقى محاضرات منذ عام 1819 في النظرية المنظومية في تأويل النصوص والكلام. (ثمة أفلاطوني آخر، فردريك آست (1778–1841) أصدر عام 1808 كتابا بعنوان *Elements of Grammar, Hermeneutics and Criticism*). غاية المؤول هي «فهم النص في البداية والنهاية بطريقة أفضل حتى من طريقة مؤلفه في فهمه»: «على اعتبار أنه ليست لدينا دراية مباشرة بما أراده المؤلف، يتوجب أن نحاول أن نعي الكثير من الأشياء التي كان يعيها، باستثناء حين كان يتأمل في عمله ويعتبر قارئا لنفسه». يتم تأويل النص من منظورين: منظور «نحوي»، في علاقته باللغة التي كتب بها، ومنظور «سيكولوجي»، في علاقته بذهنية المؤلف وتطوره. إننا لا نستطيع الحصول على فهم تام لأي من ذينك المنجهين، لأننا لا نستطيع أن نحتاز على دراية كاملة باللغة أو الشخص: «إننا نتحرك جيئة وذهابا بين الجانبين النحوي والسيكولوجي، وليس ثمة قواعد تشترط كيفية القيام بهذه المهمة على وجه الضبط». نحن لا نستطيع أن نفهم كلية *لغة، شخصا، أو نصا، ما لم نفهم أجزاءه، ولا سبيل لفهم أجزائه على نحو كامل إلا بفهم الكل. لذا فإننا متورطون على كل مستوى في *دائرة تأويلية، تأثير متبادل مستمر بين الكل والجزء؛ «لا يمكن فهم النص مباشرة... كل قراءة تضعنا في وضع أفضل للفهم، كونها تزيد من معارفنا». (نطاق المعرفة المتعلقة، لا الدائرية وحدها، يحول دون قيام تأويل محدد. إن فهمنا لـ «!Hand me my clubs» في سياق الجولف، دائري، فالمنطوق بأسره وحده الذي يبدد غموض «hand» و «club» لكنه محدد وتام.)

2. يقوم دلتاي، كاتب سيرة شليرماخر، ببسط علم التأويل بحيث يستهدف فهم كل السلوك والنتاجات البشرية. فهمنا للمؤلف، أو الفنان، أو الفاعل التاريخي ليس مباشرا، بل يكون عبر القياس على خبرتنا. إننا نعيد معايشة القرارات الماضوية، الخ.، بتعاطف تخيلي.

3. علم هيدجر بعلم التأويل من دربته في علم اللاهوت ومن دلتاي. علم التأويل اللاهوتي معني بتأويل نصوص قديمة؛ دلتاي معني بفهم العلوم الثقافية، في مقابل العلوم الطبيعية، وهو مهتم أساسا، إن لم نقل حصرا، بتأويل نتاجات المجتماعات السالفة. في *Being and Time*، يحظى علم التأويل بمعنى معمق وواسع. إنه معني بتأويل الكائن الذي يقوم بتأويل نصوص الإنسان ومنتجاته، الذي قد يصبح، ولكن دون أن يحتم عليه أن يصبح، عالما في الثقافة: الكائن البشري أو *Dasein*.* إن *ظاهراتية هيدجر تأويلية، وليست ترانسندتالية مثل ظاهراتية هوسرل. يتوجب أن تكون مقاربتنا لـ *Dasein* تأويلية، لأن سجاياه الأساسية و«عالمه» ليست كما يعتقد هوسرل ظاهرة للعيان، بل مخبأة، جزئيا بسبب ألفتها، وجزئيا بسبب نزوع *Dasein* شطر إساءة تأويل وإبهام طبيعته الخاصة به وجوانب من نفسه من قبيل الأخلاق. فهم *Dasein* أقرب ما يكون لتأويل نص تغشوه التأويلات الماضوية (أو النفاذ في محاولات شخصية عصابية عقلنة سلوكياتها) منه إلى دراسة الرياضيات أو حركة الكواكب. لم يعد علم التأويل يطرح قواعد أو نظرية في التأويل؛ إنه تأويل *Dasein*. بيد أن ظاهراتية التأويل تطرح تصورا في الفهم، إذ يتعين أحد جوانب Dasein الأساسية في فهم ذاته وبيئته، ليس بمعنى التأويل المحايد أو الإقرار الصريح، بل بمعنى رؤية «الإمكانات» المتوفرة له، كأن يعتبر المطرقة شيئا يصلح به الكرسي: «كل رؤية قبل - محمولية بسيطة للعالم اللامرئي الجاهز - للاستخدام تعد بذاتها أصلا رؤية «تأويل - فهم»». إن احتياز *Dasein* على مثل هذا «الفهم المسبق» هو ما يمكّنه من تأويل النصوص الغريبة وفهم ذاته بطريقة فلسفية صريحة. نادرا ما تذكر أعمال هيدجر المتأخرة علم التأويل، لكنه يؤول نصوصا شعرية وفلسفية بطريقة أكثر تقليدية. إن علم التأويل عنده يختلف عنه عند دريدا: عند هيدجر الألفاظ «تعرض» شيئا يتجاوزها، ألا وهو الوجود، ويتوجب علينا أن نفكر في هذا الشيء، لا في النص فحسب، كي يتسنى لنا فهم ما يقوله. لقد أثر *Being and Time* في جادمر وفي التأويل اللاأسطوري للإنجيل الذي قال به ردولف بلتمان (1884–1676).

م.جي.آي.

A. Lake and A. Neschke (eds.), *La Naissance du paradigm hermeneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (Lille, 1990).

K. Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader (Oxford, 1986)*.

R.E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heideggar and Gadamer* (Evanston, Ill., 1969).

P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge, 1981).

* **التأويلية، الدائرة**. غالبا ما يستخدم هذا التعبير من قبل الفلاسفة (القاريين أساسا) الذي ينتمون إلى الموروث الممتد من شليرماخر ودلتاي إلى هيدجر وجادامير وريشو. إنه يتعلق بالدائرية الكامنة في كل فهم، أو بالحقيقة التي تقر أن الفهم لا يكون إلا عبر معرفة مسبقة ضمنية تنبهنا إلى ملامح أساسية في النص نحن عرضة لأن نغفل عنها. على ذلك فإن كل نص (وكل قراءة له) يتدبر سبيله في تجاوز «أفق القابلية للفهم» الذي يشكل مرجعية افتراضات تأويلية سالفة. يدور الجدل الآن بين من يعتبر الفهم (على شاكلة جادامير) عبر الحوار أو التحادث الثقافي المستمر، ومن يرغبون (على شاكلة هبرماس) في إقرار دور أكثر استقلالية لممارسة الفكر النقدي.

سي.ن.

*التأويل.

D.C. Hoy, *The Critical Circle: Litertature and History in Contemporary Hermeneutics* (Berekeley, Calif., 1978).

* **أونيل، اونورا (1941–)**. فيلسوفة سياسة وعالمة أخلاق بريطانية، كتبت عن فلسفة كانت الأخلاقية واستخدمت النهج الكانتي في تناول قضايا أخلاقية وسياسية، من بينها مسائل أغفلت تقليديا من قبيل وضع الأبناء ودور الأبوة، النوع الجنسي (من حيث الذكورة والأنوثة)، ومسائل العدالة الدولية. انتقدت الكثير من الفلسفات الأخلاقية والسياسية المسماة عادة بالكانتية من قبل أنصارها والمتخلين عنها. عادة ما تؤكد مثل هذا الأعمال الأوامر والواجبات الأخلاقية، لكنها لا تخلص حقيقة لتوكيد كانت المبادئ التي يمكن تبنيها بشكل كلي. في الفلسفة السياسية الليبرالية المتأخرة (أساسا في الولايات المتحدة)، تفهم *«الكانتية» على أنها مؤسسة على الحقوق ومن ثم فإنها تفهم على اعتبار أنها تقلل من شأن القيم، الحاجة، والإلزام. تجادل أونيل بأن النهج الكانتي بالمعنى الدقيق يشتمل كل هذه التصنيفات.

إي.جي.ف.

Onora O'Neill, *Faces of Hunger* (London, 1986).

, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

* **أوين، ج.إي.ل.** (1922–82). أثر جويل أوين كثيرا في دراسة الفلسفة القديمة على مستوى العالم. كان أستاذا في أكسفورد، هارفارد، وكيمبردج، على التوالي، وقد نشر عددا قليلا من الأبحاث أحدث تأثيرا معمقا، خصوصا في مكانة محاورة *Timaeus*في فلسفة أفلاطون وفي دور الديالكتيك في نهج أرسطو الفلسفي؛ وقد كان نصيرا لجماعة من العلماء الأوربيين أصدرت سلسلة من مجلدات الندوات التي عقدت حول النزعة الأرسطية. من المبادئ التي يؤكدها في أعماله أهمية النهج والبرهان، في مقابل المبدأ والتعليم، في ممارسة الفلسفة وتاريخها، وقد طبّق هذه الرؤية في تحديه لعدد من التأويلات التقليدية لأفلاطون وأرسطو. كان أوين نشطا في استقطاب الحماس وبثه في الطلاب الخريجين وأعضاء هيأة التدريس الجدد. كانت وسيلته هي البراهين الحية في الديالكتيك، التي بيّن عبرها أن دراسة الفلسفة القديمة تتطلب الصرامة الفلسفية والضبط الفيلولوجي. ثمة بحث واعد، يوضح جوانب عديدة من فكره وأسلوبه، بعنوان 'The Platonism of Aristotle"، وقد أعيد طبعه في *Logic, Science and Dialectic* (London, 1986).

جي.د.ج.إي.

* **الأيديولوجيا**. وفق استخدامها الأصلي، الأيديولوجيا هي «علم الأفكار» العام، علم عناصرها وعلاقاتها (دستت دي تريسي، 1754–1836). رغم أن الاهتمام بالأيديولوجيا بهذا المعنى ظل قائما ـ حيث اتسم أحيانا بصبغة أكثر قبلية، وأحيانا أخرى أكثر سوسيولوجية ـ ربما يتعين أكثر الاستخدامات أهمية في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين في دلالة أكثر قصرا وقيمية، حيث تشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناه فرد أو جماعة لأسباب ليست ابستمولوجية، مثال الأيديولوجية البرجوازية، الأيديولوجية القومية، أو الأيديولوجيا الجنسية.

عادة ما يشتمل الاستخدام القيمي لهذا المصطلح على عنصرين: أولا، أسلوب بعينه في التفسير حيث يعزى سواد معتقدات وقيم بعينها (بدرجة كبيرة) إلى دور غير ابستمولوجي تقوم به نسبة إلى الأفراد (أو المجتمع) يوظف في التوحيد بينهم. يمكن تحديد هذا الدور عبر تلبية المصالح غير الابستمولوجية عند جماعة ما، أو عبر الوظائف الرمزية ـ السوسيولوجية من قبيل الاستقرار أو شرعية الوضع الراهن.

ثانيا، أسلوب بعينه في النقد يوظف في لارتياب في المعتقدات والقيم عبر طرح هذا النوع من تفسير الرمزي - السوسيولوجي أو المؤسس على مصالح لسواد تلك المعتقدات والقيم - وهو تفسير نميز بجهل المعتقدين أنفسهم إياه.

هكذا يجادل كارل ماركس وفردريك إنجلز بأن لأفكار المهيمنة في أية حقبة لا تعكس فحسب خبرة لطبقة المسيطرة، بل تقوم أيضا بخدمة مصالحها. إن لأفكار المهيمنة تقوم بهذه المهمة جزئيا عبر «عكس» ختلف أوجه الواقع الاجتماعي - تكريس العارض اريخيا وعرض الرابط الطبقي بحيث يكون ضروريا كليا، أو عكس دور السبب والنتيجة في التفكير في لنشاط الاقتصادي أو «الطبيعة البشرية» - بطرق تجعل لنظام الاجتماعي يبدو طبيعيا، محتما، أو عادلا. في عهد أحدث، طورت *مدرسة فرانكفورت مفهوما في لأيديولوجيا مفاده أنها بنية اتصالية تشوها تشويها منتظما من قبل علاقات القوة؛ وعلى وجه االخصوص طور جورقن هابرماس مفهوم «النقد الأيديولوجي» الذي يؤكد نشل بعض المعتقدات والقيم في تحمل النقاش الجمعي لمفتوح، غير المفروض، الذي لا يؤكد المصالح كثيرا. (في المجتمع الأكثر أرثوذكسية، أكد كارل مانهايم وآخرون الوظيفة الاجتماعية للأيدولوجيا في إحداث التغير أو التقليل من حدة الصراع القيمي الظاهر.)

ثمة عدد من القضايا تثار في هذا السياق: ما الشحنة الحاسمة التي تنجم عن وصف لمعتقد بأنه أيديولوجيا؟ قد يكون هناك خلل ابستمولوجي في تبني اعتقاد لأسباب «تخفى» عن المرء وتتضمن مصالح عوضا عن الشواهد، ولكن ربما تشتمل كل عمليات تشكيل المعتقدات على مسببات لا يسلّم بها و(على أقل تقدير) بعض المصالح غير المعرفية. فضلا عن ذلك، قد تحتاز عمليات تشكيل المعتقد التي تكون من هكذا قبيل على مناقب معرفية مختلفة، مثل الجدارة بالثقة. أيضا فإن كون المعتقد الناجم عن مثل هذه العمليات صحيحا أو يعكس شواهد متوفرة قد يظل موضعا للجدل. هل يشكل مجرد إخفاق المعتقد في الدراية بأصوله أو تحمل النقاش الاجتماعي لمحتواه خللا ابستمولوجيا حقيقيا؟

ما بنية التفسير الأيديولوجي للمعتقدات والقيم؟ هل ثمة نظرية مناسبة للآليات السيكولوجية الاجتماعية تشكل وفقها المصالح الاجتماعية أو الحاجات الرمزية المعتقدات والقيم الفردية بطريقة تفترض ولا يعترف بها حين يزعم أن الأيديولوجيات تقوم بدور وظيفي؟

وأخيرا، ما الذي يفترض الاستخدام القيمي لمفهوم الأيديولوجيا بخصوص وجود سبل معرفية مغايرة ومبجلة ابستمولوجيا؟ وعلى وجه الخصوص، هل يفترض مفهوم الأيديولوجيا القيمي توفر مفاهيم البحث الموضوعي أو المصالح الموضوعية من ذات النوع الذي يجعل الاهتمام بالخاصية الاجتماعية التي تختص بها المعرفة والتقويم موضعا للارتياب؟

ب.ر.

*التاريخية، المادية؛ الكذبة النبيلة.

T. Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London, 1991).
R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge, 1081).J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1971).
K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1946).
K. Marx and F. Engels, *The German Ideology* (1846; first pub. 1932).

* **أيديولكت** (idiolect). مصطلح يشير إلى *لغة الفرد في مقابل لغة الجماعة (سوسيولكت). عني الفلاسفة بالأديولكت أكثر من عنياتهم بالسوسيولكت بسبب ارتباط اللغة أو المعاني بالفرد وأوضاعه القصدية. إنها تشكل موضع التقاء فلسفة اللغة وفلسفة العقل.

يمكن أن يحتاز المرء على مفهوم اجتماعي عال للأديولكت، لكن ذلك لن يفسد الفكرة التي تقر أنه حين يدرس المرء الأيديولكت فإنه يعني باقتدار الفرد اللغوي لا بلغة الجماعة. بكلمات أخرى، ليس هناك تناقض في فكرة وجوب أن يفكر المرء في الأيديولكت بوصفها مشكّلة اجتماعيا. الراهن أن تايلر برج يتبنى هذه الرؤية بالضبط في الأيديولكت. هذا أمر مهم لأنه يحمينا من الاستخدام السائد وغير الدقيق لذلك المصطلح في الحديث عن مفهوم فرداني أو غير اجتماعي للغة الفرد. يتوجب لذا توخي الحذر في التمييز بين موضع دراسة الأيديولكت (إنجليزية بيتر ستراوسن مثلا) والسوسيولكت (إنجليزية أكسفورد مثلا) من جهة، والمفهوم الفرداني (عند تشومسكي مثلا) أو الاجتماعي (عند تايلر برج مثلا) لمواضيع الدراسة تلك. لا يسري مصطلح «أيديولكت» تماما إلا على موضع دراسة بعينه (أي لغة فرد ما)، ولا يسري على مفهوم فردى ما للغة.

أي.ب.

Akee Bilgrami, *Belief and Meaning* (Oxford, 1993), 66-73.
Tyler Burge, 'Wherein is Language Social?', in *Reflections on Chomosky*, ed. A. Georgw (Oxford, 1989).

* **اير، آلفرد جوليس** (1910-1989). فيلسوف

بريطاني، نشر أول كتبه *Language, Truth and Logic* في عام 1936. يظل هذا العمل الصياغة الكلاسيكية *للوضعية المنطقية. تتعين تعاليمه الأساسية في إقرار نوعين من الجمل التي تحتاز معرفيا على معنى، الجمل القابلة من حيث المبدأ للتحقق الامبيريقي (قابلة للاختبار الملاحظي)، والجمل التحليلية (الصادقة بسبب قواعد لغوية). تنتمي الجمل العلمية وجمل الحقائق العادية إلى الطائفة الأولى، في حين تنتمي جمل الرياضيات والمنطق إلى الثانية. الجمل الدينية والميتافيزيقية، من قبل الجملة التي تقر أن الله موجود، (بل حتى تلك التي تقر عدم وجوده)، والجملة التي تقر وجود منطقة من الأشياء في ذاتها تحتجب خلف الظواهر، جمل يعوزها المعنى، كونها لا تنتمي إلى أي من تينك الطائفتين. وعلى نحو مماثل، تعد جمل الأخلاق الأساسية خالية واقعيا من أي معنى، وإن سمح باحتيازها على دلالة عاطفية (بمعنى أنها تعبر عن مواقف انفعالية). بيد أنه يستبان من أعمال أير الأخيرة أنه لا يستهجن جمل الأخلاق قدر استهجانه الجمل الدينية والميتافيزيقية. أما بخصوص الفلسفة، فمهمتها إنما تتعين في طرح توضيح منطقي لمفاهيم العلم الأساسية، لا أن تقر كيف تكون الأشياء حقيقة.

في الآونة الأخير شرع أير في التخلي تدريجيا عن عقيدة الوضعية المنطقية، خصوصا عن مذهبها الذي يقر أن الدين محض هراء إن لم تكن أحكامه باطلة. اعتبر نفسه مدافعا عن *امبيريقية تقتفي آثار الموروث الهيومي، غدت أكثر قوة بفضل أدوات المنطق الحديث. أما الميتافيزيقا فتعامل بطريقة ارتيابية بقدر ما يعتبر التوضيح المفهومي نفسه طريقة في تبيان العالم الذي تسري عليه مفاهيمنا.

ثمة مواضيع متواترة في أعماله الكاملة، مثال الدلالة، تبرير الجمل المتعلقة بعقول أخرى، بالهوية الشخصية، وفوق ذلك كله، طبيعة معرفتنا بالعالم الفيزيقي. رغم أنه كان أصلا من دعاة الفينومينولوجية، فإن نظريته المتأخرة تقول إن الأشياء المادية عبارة عن افتراضات تقرها النظرية بغية التمكين من التنبؤ بمعطياتنا الحسية، لكنها غير قابلة لأن ترد إلى حقائق تتعلق بها. أيضا كتب أعمالا مهمة عن الاحتمال والاستقراء. في الأخلاق، أيد نفعية معدلة، رغم أنه أوّل مبدأ *السعادة القصوى على أنه تعبير عن موقف أساسي تخيري.

ربما يكون *The Problem of Knowledge* الذي صدر عام 1956 أفضل أعماله. في هذا الكتاب، يعتبر أير الابستمولوجيا أساسا محاولة لتبرير مزاعم عادية *بالمعرفة ضد الارتيابية الفلسفية. يعرف المرء أن س إذا وفقط إذا كان يعتقد في س، لديه حق بأن يكون متيقنا من الأمر، ومحق حقيقة في أن س. تنشأ *الارتيابية حين يبدو أن هناك هوة منطقية بين شاهدنا الممكن الوحيد على وجود وخصائص أشياء من نوع بعينه ومزاعمنا الواثقة العادية بالدراية بها. مثال ذلك، يبدو أن سبيلنا الوحيدة للوصول إلى العالم المادي إنما تتعين في معطياتنا الحسية، وفي حالة العقول الأخرى يبدو أنها تتعين في سلوكهم، وفي حالة الماضي عبر الذاكرة. ثمة أربع أنواع من الحلول الممكنة: (1) تقر الواقعية الساذجة أن الأشياء التي تثير الإشكالية معطاة أصلا لنا، فنحن ندرك مباشرة الأشياء المادية، أو العقول الأخرى، أو الماضي، دون توسط المعطيات الحسية، أو السلوك، أو الذاكرة التي هي مجرد تمثيلات لها. (2) الردية ترد وجود الأشياء التي تثير الإشكالية إلى الاحتياز على أساليب مناسبة ضمن المعطيات المدللة، مثال المعطيات الحسية، السلوك أو صور الذاكرة والوثائق التاريخية. (3) يحاول النهج العلمي تبيان أن الاستدلال من الشواهد على النتيجة يحتاز على خصائص استقرائية جديرة بالثقة العلمية. الإشكال هنا هو أنه ليس هناك أساس استقرائي للانتقال مما هو س إلى ما هو ص، إذا كان الأول هو وسيلة اتصالنا الوحيدة بالأخير. (4) يقتصر نهج التحليل الوصفي، الذي يفضله أير إلى حد بعيد (رغم أنه يعدله لاحقا)، على وصف كيف نؤسس فعلا معتقداتنا على الشواهد ويبين أن الشكوى من أنها ليست مؤسسة كما ينبغي منافية للعقل كونها تطلب استيفاء شرط مستحيل.

رغم هجومه على المعتقدات المقدسة، لم يشارك في بعض من حملات الهجوم الأوسع نطاقا ضد الفلسفة التقليدية، كتلك التي شنها فلاسفة اللغة العادية من جهة، والسلوكية والفيزيقانية من أخرى.

ت.ل.س.س.

*لندن، فلسفة؛ اكسفورد، فلسفة؛ مبدأ التحقق؛ واقعيو المزاج، ومثاليو المزاج.

A.J. Ayer, *Perception and Identity*, ed., G.F. Macdonald (London, 1979).

, *The Philosophy of A.J. Ayer*, ed., L.E. Hann, The Library of Living Philosophers, xxi (La Salle, III., i992).

John Foster, *A.J. Ayer*, The Arguments of the Philosophers (London, 1985).

A. Phillps Griffiths (ed.) *A.J. Ayer: Memorial Essays* (London, 1991).

*** ايرلندية، الفلسفة.** كانت هناك فترة واحدة من الفلسفة المستمرة المبدعة في ايرلندا ـ من تسعينيات

القرن السابع عشر حتى خمسينيات القرن الثامن عشر. قبل ذلك، الشخصية المبرزة الوحيدة جون سكوت اريوجينا، الذي كانت أعماله تمس في بعض مواضعها أعمال القرن الثامن عشر، خصوصا في نزوعها شطر *وحدة الوجود، واللاهوت السلبي، *المثالية، والهرطقة. بعد خمسينات القرن الثامن عشر، أشهر نشاط فلسفي - حتى الآن على الأقل - كان ثانويا ومدرسيا، إما ضمن الإسكولائية الكاثوليكية، أو شرح وتحرير أعمال بركلي (أي.أي. لوس)، كانت (ت.ك. ابوت)، وهيجل (ه.س. ماركان).

الشخصية البارزة في الفترة المبدعة جورج بركلي، الذي تشير أعماله الأساسية إلى المشاغل الحاسمة في الفلسفة الإيرلندية، عنيت الابستمولوجيا، نظرية في الإدراك واللغة، وفلسفة الدين. مهم أيضا الإسهام في الاستاطيقا من قبل فرانسس هتشسون - الذي ولد ومات في ايرلندا وأنتج معظم أعماله المهمة حين كان يدرس في دبلن في عشرينات القرن الثامن عشر - وادموند برك، الذي كتب معظم عمله الفلسفي الأساسي *Philosophical Inquiry* (1757) حين كان طالبا في ترنتي كوليج في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. في حين قد يكون بركلي وهتشسون وبورك هم الأكثر شهرة، ثمة فلاسفة مقتدرون آخرون - منهم وليام كنج، بيتر براون، روبرت كليتون، وادوارد سينج. أيضا كان هناك كتاب معروفون، أشهرهم جوناثان سوفت، تعكس بعض أعمالهم نظريات وبراهين مركزية في الفلسفة الايرلندية.

العمل الواعد *Christianity not Mysterious* الذي كتبه تولاند (1696) مستمد أساسا من نظريات لوك في المعنى والجوهر، وهو يجادل بأن المسيحية إما تقر تعاليم تخلو من المعنى - "Blictri" - أو أنها ليست دين تعاليم موحى بها. تحديه العقلاني رد عليه براون، الذي كان آنذاك أستاذا في ترنتي كوليج، أولا في *Letter* عام 1697، ثم بطريقة أكثر أهمية في *Procedure...of the Human Understanding* عام 1728، الذي يجادل دفاعا عن اللاهوت السلبي عبر تطوير مذهب حسي متطرف في العقل. تأثر براون مثل تولند بجون لوك، الذي يعد كتابه *Essay* أكثر الأعمال الخارجية تأثيرا على الفلسفة الايرلندية.

ثمة تياران في الفلسفة الايرلندية - اللوكية اليسارية واللوكية اليمينية. تولند يساري، يركن إلى عقلانية لوك وموقفه التنويري من الدين. براون يميني، فهو يوظف امبيريقية لوك والنزوعات الارتيابية والصوفية في *Essay*. لكن اليساريين واليمينيين لم يكونوا أنصارا خلصا للوك، بل إنهم كانوا أحيانا أكثر نقاده دهاء، يشتقون نتائج من أعماله لم يكن قادرا أو راغبا في قبولها. يقترب مولينييه من أن يكون تابعا، لكنه أقرب لأن يكون مساعدا منه لأن يكون حواريا. الشكل النهائي لكتاب لوك *Essay* مدين له أكثر من أي شخص آخر (باستثناء لوك) كما توضح المراسلات التي جرت بينهما والتي نشرت عام 1708. ثمة استجابة مبدعة أخرى لتولند تأتي من اليمين على يد رئيس الأساقفة كنج، الذي دافع في كتابه *Sermon on Predestination* (1709) عن الوحي الديني عبر الركون إلى *التمثيلية، والتمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. يشتهر كنج أيضا بكتابه المؤثر *De Orgine Mali* (1702) الذي ناقشه ليبنتز مقدرا إياه في *Theodicee*.

عن تحدي تولند نتجت أيضا النظرية الانفعالية في المعنى وهي نظرية تتوخى الحذر كان استخدمها بركلي في *Alciphron* (1732)، المحاورة السابعة، لتفسير الوحي الديني. لكن بركلي لم يكن مدافعا صريحا عن الجناح اليميني. هكذا يشن في المحاورة السادسة من *Alciphron* هجوما عنيفا على موقف براون - كنج اللاهوتي بطريقة تشبه طريقته السابقة في الهجوم على المادة. رد براون في *David Analogy* (1733)، حيث بينت تعليقاته الساخرة والارتيابية في نظرية بركلي الانفعالية في الوحي الصبغة الثورية التي تتميز بها النظرية، وهي نظرية استخدمها بورك في *Philosophical Inquiry*، صحبة النزعة الحسية، التي ربما استمدها من براون. ثمة موضوع آخر يبين الوحدة الداخلية وأهمية الفلسفة الايرلندية هو *إشكالية مولينييه. لم يشكلها ايرلندي فحسب، بل إن بعض أهم الردود عليها جاءت على أيدي ايرلنديين - بركلي، هتشسون، سينج، فضلا عن سوفت وبرك (بطريقة أقل مباشرية).

د.بير.

*الإنجليزية، الفلسفة؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

B. Berman, 'Enlightenment and Counter- Enlightenment in Irish Philosophy' and 'The Culmination and Causation of Irish Philosophy, *Archiv fur Geschichte der philosophie* (1982).

J. Laird, 'Ulster Philosophers', *Proceedings of the Belfast Natural History and Philosophy Society* (1923).

*** الإيطالية، الفلسفة.** لم يتطور موروث فلسفي إيطالي على نحو واع بذاته إلا في القرن التاسع مع نمو حركة الوحدة الوطنية. منذ ذلك الحين، سيطرت على الفلسفة الإيطالية المدرستان المتنافستان: *المثالية و*الوضعية، صحبة تيار *الماركسية الإيطالي الذي يركن إليهما. غير أن كل معسكر منها يزعم أصولا

محلية ترجع إلى عهد النهضة، كما أن تأويلاتها المنتقاة للأسلاف الفكريين تظل تجد أصداء في بعض التواريخ المألوفة للفلسفة الإيطالية. هكذا يقتفي المثاليون أصولهم عند *الإنسية الأفلاطونية التي قال بها فيسينو وبيكو ديللا ميراندولا في القرن الخامس، مرورا بنزعة *وحدة الوجود العقلانية التي نادى بها برونو واليوتوبيا البيكونية عند توماسو كامبانيلا (1568–1639)، وانتهاء بفيكو وفنشنزو كوكو (1770–1823) في القرن الثامن عشر، الذين استوعبوهم في قراءاتهم وتفصيلهم النقدي لكانت وهيجل. يعود الوضعيون إلى أتباع أرسطو البودانيين أصحاب النزوع الأكثر علمية، من أمثال بيترو بومبانزي (1462–1525)، ويجدون نسبا لديهم يشتمل على *المادية الميكانيكية والحسية عند برناندينو تيليشيو (1509–88)، جاليليو، ميكيافيللي، والمصلحين الاجتماعيين في حركة التنوير الإيطالية، مثل فيكو (الذين ينتسبون أيضا إليه)، انتونيو جينوفيزي (1712 – 69)، وجيتانيو فيلنجري (1752–88) في الجنوب، جماعة الميلانيين التابعة لسيزار بيكاريا (1738–94)، ميليتشور جيوجا (1767–1829)، وجين دومينوكو روماجنوسي (1765–1835) الذين أثروا بدورهم بعمق عبر *امبيريقية لوك وهيوم والتعاليم الارتباطية والنفعية التي قال بها هلفيتوس، كونديلاك، وبنتام. ثمة أمر شكل عاملا مشتركا بين التصورين استمر إلى يومنا هذا: الصراع الديالكتيكي بين الروماتين [مثني روما]، بين البابا والإمبراطور، الحياة الفاعلة والحياة التأملية، التحرر الاجتماعي والتأمل السماوي.

الشخصيتان الأساسيتان في المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر هما كارلو كاتانيو (1801–69) وربرتو ارديجو (1828–1920). ركن الأول إلى إصلاحات التنوير الميلاني، فيكو وكنت، كما أكد الحاجة إلى فلسفة تتبنى مناهج العلوم الطبيعية وتصبح علما اجتماعيا. اردیجو، الذي كان قسيسا، أصبح رائدا لنيوتونية جديدة ملحدة، تفسر فيها ذات «القوى» الميكانيكية الظواهر المادية والسيكولوجية على حد السواء. في القرن العشرين، استمر التفكير الوضعي عبر مدرسة علم الجريمة الإيطالية، خصوصا سيزار لمبروزو (1835–1909) وانريكو فيري (1846–1929)، مؤرخين وعلماء اجتماعيين مثل باسكويل فيلاري (1826–1917)، بعض الماركسيين المبكرين، خصوصا اكيلي لوريا (1857–1943)، ورواد علم الاجتماع السياسي فلفريدو بيرتو (1848–1923) وجيتانو موسكا (1858–1941). أيضا كان هناك عدد من فلاسفة العلم المهمين ضمن الموروث الامبيريقي، خصوصا جيوفاني فيليتي (11863–1909) وماريو كالديروني (1879–1914).

من ضمن المثاليين، مزج انتونيو روزميني - سرباتي (1797–1855) وفنشنزو جيوبرتي (1801–52) بين الموروث الأفلاطوني المحدث الإيطالي *والكانتية المحدثة، حيث قاما كل بطريقته بعزو أنشطة المقولات الكانتية في الفهم إلى حدسنا للوجود الإلهي. خلال ثورة 1848، وضعا فلسفتيهما في خدمة أنصار بيوس التاسع الكاثوليكيين الليبراليين، كي تنافسا القومية الإنسية والديمقراطية التي قال بها جيوسبي مازيني (1804–72)، الذي ماهى بين الله والشعب، لكنه اتهم من قبل المحافظين بالهرطقة. وفي حين أفل نجم فكرهما في الشمال بسبب بزوغ نجم الموروث الوضعي في النصف الثاني من القرن العشرين، فضّلت فيهما نقديا وجعلتهما دنيويين جماعة العلماء الهيجليين الجنوبية، خصوصا اوجستو فيرا (1813–85)، بتراندو سبافنتا (1817–82)، وفرانشيسكو دي سانكتس (1817–82). أيضا راموا استكمال التيارات الأساسية في الفلسفة الأوربية المعاصرة بالموروث الإيطالي. جادل سبافنتا بأنه قد حدث «تدوير للفكر الأوربي» إذ استبق الفلاسفة الإيطاليون أو تصوروا تصورا مستقلا العناصر الأساسية في الفلسفة الأوربية الحديثة، حيث مثّل الأفلاطونيون العقلانيين، ومثّل الأرسطيون الامبيريقيين، واستبق كامبانيلا وفيكو تحلل المدرستين عند كانت وهيجل على التوالي. واصل كروتشه وجنتيل هذا الموروث، حيث طورا مذاهب تاريخانية وسيطرت أفكارهما على الفلسفة الإيطالية في بداية القرن العشرين. أصبح جنتيل الفيلسوف الرسمي *للفاشية، كما مارست المدرسة المثالية هيمنتها القوية على الماركسية الإيطالية، كون انتونيو لابريولا (1843–1904) تلميذا لنقد سبافنتا وجرامسي المتعاطف لكروتشه، رغم وجود تيار وضعي مهم كان جلفانو ديلا فولب (1895–1968) وكوليتي أهم أنصاره.

بينما واصل بعض الفلاسفة المعاصرين الموروث الوضعي، مثل بوبيو في القانون وعلم السياسة ولودوفيكو جيمونات (1908–91) في فلسفة العلم، ظل معظم الفلاسفة الإيطاليين، مثل الوجودي نيكولا اباجنانو (1901–90) ولدجي باريسون (1918–) ومابعد الحداثي فاتيمو، معنيين أصلا بإعادة صياغة الموروث الفلسفي الألماني، رغم أن انتباههم قد تحول من كانت وهيجل شطر نيتشه، هوسرل، ياسبرز، وهيدجر.

ر.ب.م.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987).
J.H. Randall, *The Career of Philosophy* (New York 1962).
Guido de Ruggiero, *Modern Philosophy* (London, 1921).

*** إيفانز، جاريث** (1946– 80). أسهم في الاعمال التي ازدهرت بعد عام 1970 في أكسفورد فيما يتعلق بفلسفة اللغة، وقد تأثر بالأمريكي دونالد ديفدسون (انظر أيضا: دمت، مكداول، بيكوك، كرسبن رايت). يطور كتابه الذي نشر بعد وفاته *The Verieties of Refrence* فكرة مكداول التي تقر أن جوانب العقل، مثل التفكير في أشياء فردية، أشكال من التحامه بالبيئة. هذا يعارض بشكل متطرف *الديكارتية التي تعتبر التفكير عملية تحدث حدوثا مستقلا أساسا عن طبيعة أو حتى وجود البيئة. أثر إيفان على نحو خاص في توكيد أن التفكير يرتكز على قدرات جسمية، وهذا عمل يواصل الموروث الكانتي الأكسفوردي، الذي ارتبط بستراوسن، والمتعلق بتحديد استحقاقات الفكر الموضوعي. رحيله المبكر، كما هو شأن رحيل رامزي، يشكل خسارة فادحة للفلسفة البريطانية.

ج.و.مك.

*الإشارة.

G. Evans, *Collected Papers* (Oxford, 1985).

*** إيلان فيتال** (elan vital). المفهوم المركزي في نظرية «التطور الخلاق» التي يناصرها الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859–1941). تأثر برجسون كثيرا بداروين وتأثر (أكثر) بهوسرل وسبنسر، لكنه شعر أن النهج المادي الصرف في مقاربة *التطور عاجز عن تفسير ظهور أعضاء مركبة جديدة وانبثاق الحياة بوجه عام في ترتيب الوجود. لذا جادل بأن ثمة نوعا من الروح الحيوية *(elan vital)* تدفع التطور العضوي. ينكر برجسون أنه يرسم صورة سبق أن خططت، غير أنه، كما هو الشأن في مثل تلك الصور، يضع مخطط برجسون الكائنات البشرية في مكان ليس غريبا عنهم، أي في القمة.

م.ر.

H. Bergson, *L'Evolution creatrice* (Paris, 1907); tr. as *Creative Evolution* (London, 1911).

*** ايلنخوس** (elenchus). كلمة يونانية تشير إلى مساءلة شخص بغية اختبار أو فحص قوة حججه أو مصداقية أقواله. تعد مثل هذه المساءلة مركزية في نهج سقراط في فحص أفكار الآخرين، كما صوره أفلاطون في محاوراته المبكرة (مثل *Protagoras*). عند سقراط، المقصود دائما تقريبا هو تبيان الأخلاط، التناقضات، أو سائر أنواع الخطل في مواقف خصومه، وهكذا أصبحت كلمة *elenchus* تشير إلى دحض أو إنكار رؤية ما. غرام سقراط بدحض الرؤى، الذي اقترن *بسخريته الملحوظة، حال دون حظوته بأي صديق.

ن.جي.هـ.د.

Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953).

هذا نص أساسي في هذا الخصوص.

*** الإيليون.** اسم جمع يشير إلى ثلاثة فلاسفة نشطوا منذ بداية القرن الخامس ق.م. حتى منتصفه: بارمنيدس، زينون الإيلي، وميليسوس؛ وقد سموا على مدينة إيليا (الآن فيليا) في جنوب إيطاليا، المدينة التي ولد فيها بارمنيدس وزينون. لا نعرف شيئا عن أي فيلسوف آخر ربما كان نشطا في إيليا أو تبنى النهج الإيلي (لكن أفلاطون في Sophist 242c يقترح أنه قد يكون هناك فلاسفة من هذا القبيل)، باستثناء السفسطائي جورجياس (انظر أدناه) واكسينوفانس وفق موروث مشكوك في أمره، لا دليل على وجود «مدرسة» رسمية، ولا حتى اتصال شخصي بين ميليسوس والفيلسوفين الآخرين. ضم الإيليين تحت اسم واحد يسوغه تشابه المنهج، البراهين، والنتائج التي نعثر عليها فيما تبقى من أعمالهم وفي شهادات أخرى. (بخصوص التفاصيل الشخصية، انظر: *بارمنيدس؛ *زينون الإيلي؛ *ميليسوس.)

يتفق الإيليون على إنكار الخبرة الحسية سبيلا للحقيقة، وعلى قبول المعايير الرياضية التي تشترط الوضوح والضرورة في البرهنة. يزعم بارمنيدس وميليسوس أنهما يبدآن من مقدمات لا يرتاب فيها العقل، وأنهما يستدلان منها استنباطيا. أما زينون، بقصد هدام، فلم يعن إلا بمقدمات الخصوم وهو يزعم أنه يستنبط تناقضات منها. سلاحه، الذي يستخدمه الآخران مرارا، هو برهان خلف على المبدأ المقابل.

كان تأثير الإيليين مباشرا، قويا، ومستديما. لقد أثاروا مسألة معايير الاستدلال بوجه عام، وأكدوا وجوب تعريف مواضيع المعرفة بطريقة دقيقة. الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، فضلا عن أرسطو، الذين أنكروا نتائجه، حملوا براهينهم محمل الجد، وقد انتهوا إلى اتخاذ مواقف في المسائل الميتافيزيقية التي أثاروها. جادل جورجياس (أحد *السوفسطائيين) بأسلوب إيلي دفاعا عن نتائج ارتيابية في عمله «On Nature or What Is Not». أيضا اعترف أفلاطون بفضلهم في تهيئة

المشهد الثقافي في Parmenides ودور 'Eleatic Stranger' في Sophist و Politicus. الراهن أن معظم التحليلات الفلسفية اللاحقة في العصر القديم، خصوصا تحليلات المفاهيم المنطقية والرياضية، مدينة لأساليبهم ورؤاهم.

إي.ل.هـ.

J. Barnes, The Presocratic Philosophers, i (London, 1979).

* **اينشتين، آلبرت** (1879– 1955). عالم فيزياء ألماني أشتهر بتأسيس النظرية النسبية وفق مبدأين بسيطين معززين امبيريقيا: أنه يتوجب أن تكون قوانين الفيزياء متماثلة نسبة إلى كل الملاحظين بصرف النظر عن وضع حركتهم، وأن كل مثل هؤلاء الملاحظين سوف يقيسون سرعة الضوء القياس نفسه. نتيجة لهذين المبدأين، تخلى بطريقة دراماتية عن المفاهيم التقليدية في المادة والزمن بأن أثبت تكافؤ الكتلة مع الطاقة، E \ mc2، وخلص إلى أن الإحداثيات الزماكنية المستخدمة من قبل ملاحظَين في حركة نسبية للتعبير عن قوانين الفيزياء يتوجب أن تكون مهمة بحيث تختلف أحكامهما بخصوص أي الحوادث تقع متزامنة. يذكر أينشتين أيضا لمعارضته التأويل المتشدد الذي تقره *ميكانيكا الكم - رغم أن عبارته التي تقتبس غالبا «إن الله لا يلعب بالنرد» تعد مجحفة إلى حد كبير بنقده الأساسي الآخر الذي يقر أن ذلك التأويل يخفق في طرح وصف حتمي مستقل عن القياس للواقع الفيزيقي. من ضمن إسهاماته المتعددة الأخرى في الفيزياء، يبرز اثنان: فرضه القائل بأن الضوء يتكون من حزم صغيرة منفصلة تسمى الفوتونات (وقد فاز بسببه رسميا بجائزة نوبل)، وتحليله للمقذوف المنحني للجسم الذي تؤثر عليه الجاذبية بوصفه في الواقع حركة تسير «في خط مستقيم» تحدث في *زمكان منحني تشكلت من قبل توزيع المادة في داخله.

ر.كلي.

*الحتمية.

A. Pais, 'Subtle is the Lord...': *The Science and Life of Albert Einstein* (Oxford, 1982).

* **الأهلانية.** المجتمع الذي يخلق نخبة عبر مكافآت مناسبة مؤسسة على إنجازات تميز البعض عن سواهم مجتمع أهلية. لقد وصف بأنه مجتمع يتميز «بمهن مفتوحة للمواهب» (جون راولز). تعد أهلانية المميزات طبيعية كونها مؤسسة على السجايا الشخصية الجديرة بالتقدير. تعرف الأهلية بأنها الإنتاجية العليا الناتجة عن الجمع بين الذكاء والجهد، وهو تعريف راج في شكل الصياغة I + E = M (مايكل يونج) [ذكاء + جهد = أهلية]. تتطلب الأهلانية المساواة في الفرص، وشكلا من أشكال التخطيط المركزي؛ يتوجب أن تمنع المعاملة المساواتية بقدر ما تحول دون مختلف أشكال محاباة الأقارب أو الأرستقراطية الوراثية.

هـ.أي.ب.

*الأرستقراطية، الطبيعية؛ المحافظية؛ النخب؛ النخبوية.

Michael Young, *The Rise of Meritocracy 1870-2033* (London, 1958).

ب

* **بابنيو، ديفيد (1947–).** فيلسوف إنجليزي، وهو الآن أستاذ فلسفة العلم في كنج كوليج بلندن. عمل في الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، وفلسفات العلم والعقل والرياضيات. موقفه العام واقعي متشدد، فيزيقاني في الميتافيزيقا، ووثوقي في الابستمولوجيا. هو أحد مبدعي النظرية الغائية في *التمثيل الذهني، وهذا حل لإشكالية *القصدية يشتق المحتوى القصدي لمعتقداتنا من الظروف التي تنجح الأفعال المؤسسة على تلك المعتقدات وبعض الرغاب في تلبية الأخيرة. على اعتبار أن «تلبية» الرغاب يعني جعل محتواها صادقا، محتم على النظرية أن تفسر كيف تحصل الرغاب على محتوياتها. يفسر بابنيو محتويات الرغاب الأساسية عبر الوظائف الغائية التي وهبها لها الانتخاب الطبيعي.

ت.سي.

*العلم، إشكاليات فلسفة.

D, Papineau, *Philosophical Naturalism (Oxford, 1993).*

* **البارادايمية ، برهان الحالة.** نوع من البراهين يسود هذه الأيام في *الفلسفة التحليلية، بتوكيدها الاستخدام اللغوي الفعلي. جادل الفلاسفة منذ زمن طويل فيما إذا كانت هناك أشياء من قبيل الإرادة الحرة أو البرهان الاستقرائي القوي. يزعم برهان الحالة البرادايمية أنه إذا طبق التعبيران «إرادة حرة» و«برهان استقرائي قوي» عبر قياس المماثلة على مواقف بعينها ورفض تطبيقهما في أخرى، فإنه يتوجب أن تمثل الأولى حالات أصيلة للإرادة الحرة، الخ.، وإلا لما احتازت التعبيرات على الدلالات التي تحتازها بالفعل. غير أنه بالمقدور التساؤل عما إذا كان هذا لا يثبت وجود إرادة حرة، الخ. إلا بمعنى تعوزه القيمة. إن هذا البرهان قريب الشبه، لكنه مختلف عن البراهين *الترانسدنتالية، التي لا تركن إلى الطريقة الفعلية التي نتحدث بها بل إلى الطريقة التي يتوجب أن نتحدث بها أصلا، إما بوجه عام أو في مواضيع معطاة.

أي.ر.ل.

R.J. Richman, 'On the Argument of the Paradigm Case', *Australian Journal of Philosophy* (1961), discussed by C.J.F. Williams (ibid.) and Richman (ibid. 1962).

* **باربرا، كيلارنت.** (Barbara, Celarent) استهلال قصيدة سداسية التفعيل عمرها ثمانية قرون تتضمن أسماء تذكر *بالقياسات الصحيحة. يصفها دي مورجان بأنها «أسماء سحرية... تحمل معنى يفوق معنى كل كلمة سبق أن استحدثت»، في حين وصفها جيفونز بأنها «عديمة المعنى وغير علمية إطلاقا». حروف العلة تدل على *الكيف والكم [E مثلا تدل على القضية الكلية السالبة]، ولكن معظم الحروف الأخرى تعد مهمة أيضا، خصوصا فيما يتعلق «بالرد»، اشتقاق أشكال قياسية من أشكال أخرى.

سي.و.

*المنطق، التقليدي.

W.S. Jevons, *Elementary Lessons in Logic* (London, 1897), lesson XVII.

* **بارفيت، ديريك (1942 -).** اشتهر بأفكاره المبدعة حول طبيعة *الهوية الشخصية، حيث يزعم أن «الهوية»، بمعنى أساسي، ليست الأمر المهم في اتصال واستمرار الأشخاص عبر حيواتهم. لقد عبر عن هذه الرؤية بشكل مختصر في مقالات كان نشرها في السبعينيات، لكنه عرضها عرضا مفصلا في كتابه *Reasons and Persons* (Oxford, 1984). في هذا الكتاب يشتق بعض نتائج مذهبه نسبة إلى النظرية الأخلاقية،

حيث يجادل بأنه يتعين أن تكون بعض المفاهيم التقليدية المتعلقة بالحكمة والمصالح الذاتية موضع شك بمجرد تحديد طبيعة النفس التي ترتهن بها تلك المفاهيم، وقد أثارت نظرياته قدرا لا بأس به من التعليقات. عمل منذ عام 1967 أستاذا بآل سول بأكسفورد، وهو مصوّر معماري ماهر.

ن.جي.هـ.د.

* **البؤري، المعنى** .مذهب أرسطو في *معنى صياغات مختلفة نحويا للكلمة نفسها - مثال «صحة»، «صحي» و«متمتع بالصحة» - التي تقول أشياء مختلفة لكنها متعلقة على نحو منظومي بأشياء من أنواع مختلفة. الأغذية والتمارين تعد صحية بسبب ارتباطها بالصحة، في حين توصف الكائنات العضوية بأنها متمتعة بالصحة حال احتيازها على صحة. وفق مذهب أرسطو، يشتق التعبيران «صحي» و«متمتع بالصحة» مما يشكل الصحة، ومن ثم معنى كلمة «صحة». استحدث ج.إي.ل. أوين المصطلح «المعنى البؤري» [أو المحوري] لوصف هذا المذهب لأنه يعتبر معنى أحد عناصر فئة مرتبطة من الصياغات النحوية البؤرة التي تقاربها تفسيرات معاني سائر العناصر.

جي.ب.ب.

G.E.L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum (London, 1986).

* **بارث، كارل** (1886–1968). عالم لاهوت وإنجيل سويسري، اشتهر خصوصا بأعماله الجدلية المبكرة في الرسالة الإنجيلية إلى روما (1919) ثم بكتابه الذي بلغ 9000 صفحة *Church Dogmatics*. أهميته الفلسفية إنما ترجع إلى كونه يتبنى نوعا من الواقعية المتطرفة بخصوص *الله والتعالي الإلهي. لم يكن راضيا عن مسار علم اللاهوت والدراسات التي أجريت على العهد الجديد في القرن التاسع عشر. لقد ارتأى أنها ترد الله ووحيه للمسيح إلى ما هو مجرد بشري، عقلاني بطريقة ضيقة، ليبرالي على نحو مريح. اعتبر نفسه منتميا إلى موروث هيدجر، لوثر، كالفن، بول، وجيرميه، الشخصيات الرؤوية التي اعتبرت الإنسان «مخلوق لخدمة الله لا لخدمة الإنسان الإله». اعتبر الدين والتقوى، فضلا عن اللاهوت الطبيعي مضلّلة لكونها محاولة من الإنسان الهابط لتدجين أخروية الله و«لإبطال الوحي والتنصل منه».

الله عنده كائن آخر كلية، ولا سبيل لأن يتصل الفكر والعقل البشري به، رغم أنه ولج عالم البشر «أفقيا من أعلى». هذا هو الموضع الذي يود الفلاسفة إحراج براين فيه. كيف تتسنى لنا الدراية بأن وحي المسيح إلهي في غياب علم لاهوت طبيعي أو تلميحات ابتدائية بخصوص الله؟ وكيف يتسنى للآخر كلية أن يعبّر عن نفسه عبر شخصية بشرية عاشت في الجليل منذ ألفي عام؟ إن منطق بارث يحول دون طرح إجابة مباشرة عن أي من ذينك السؤالين. عوضا عن ذلك فإنه يركن إلى التعليم البولي الذي يقر الانتخاب بالرحمة: عبر الرحمة الإلهية لا عبر أي جهد نقوم به، يتسنى للبعض (بطريقة صحيحة) رؤية عالم الله في العهد الجديد. إنه يسمى هذا بإذلال الإنجيل؛ وبالمقدور أن يسمى أيضا إذلال العقل.

نقد براين الباحث عن عقلانية *التنوير مفيد في تطرية الذاكرة ، ليس فقط في مجال اللاهوت؛ ذلك أن أتباع براث هم الذين زعموا موت الله من داخل العالم اللاهوتي.

أي.أو،ه.

*الله ميت.

H. Haartwell, *The Theology of Karl Batrh: An Introduction* (London, 1964).
T.F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology 1910-1931* (London, 1962).

* **باركان، صيغة**. مبدأ يقر، على وجه التقريب، أنه إذا أمكن وجود ما هو س (أو يختص بالخاصية س)، فإنه يوجد شيء يمكن أن يكون س (أو يختص بالخاصية س). في الصياغة الأولى *لمنطق المقاميات [الجهة] التكميمي، يطرح ر.سي. باركان (الذي عرف بعد ذلك باسم ماركوس) مثل تلك الصيغة المبدئية:

BF. $\Diamond (\exists a)A \implies (\exists a) \Diamond A$

المبدأ BF، والقضايا المتكافئة معه القابلة للإثبات، وبعض الصيغ التي يمكن منه اشتقاق ذلك المبدأ، تعرف «بصيغة باركان».

ثمة من شكك في معقولية BF. يقوم ماركوس بعرض مخطط لإثبات نظري نموذجي لسلامة ذلك المبدأ مفترضا أن نطاقات «التأويلات» (العوالم) الممكنة البديلة تشغل الحيز نفسه (متمادة). غير أن سول كربكي أثبت أنه وفق علم دلالته للمقاميات، حيث لا تفترض نطاقات متمادة، لا تصدق BF ولا يصدق عكسها.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, *Journal of Philosophical Logic* (1946, 1947); Synthese (1961).
————, Modalities (Oxford, 1993).

* **بارمنيدس** (توفي نحو 480 ق.م.). مواطن إيلي

وشخصية مبرزة من شخصيات *الإيليين. عرض آراءه الفلسفية عبر قصيدته، التي بقي منها أكثر من مئة بيت. تبدأ القصيدة بسرد على لسان المتكلم لرحلة ملحمية يقابل الراوي في نهايتها الآلهة. تخبره الآلهة: «سوف تكتشف كل شيء: لب الواقع المستنير الثابت، وآراء الفانين التي لا تشتمل على أية إثباتات أصيل». في بقية القصيدة، وعبر خطبة طويلة، تبرّ الآلهة بوعدها.

في الجزء الخاص بالواقع (أو الحقيقة، فثمة جدل حول الترجمة الصحيحة)، الذي بقي منه لدينا أكثره، يفسر ويزعم إثبات ما عده بارمنيدس قابلا للبرهنة.

الأساس اليقيني للمعرفة، كما عند ديكارت، إنما يكتشف في العقل وفي علاقته بموضوعاته. (1) ليس في وسع المرء الارتياب على نحو متسق في إمكان التفكير وفي حقيقة حدوثه. (2) محتم على التفكير أن يحتاز على موضوع كائن. على هذين المبدأين تتأسس كل المعارف الإيجابية. يلزم عن هذا (3) وجود شيء ما؛ و(4) «ما ليس بكائن» ليس موضوعا ممكنا للكلام أو الفكر، ولذا فإنه محتم على أية نظرية نحاول تشكيلها أن تكون متناقضة إذا اشتملت على إشارة إلى أي شي بوصفه غير كائن.

تتعين الخطوة التالية، بحسبان وجود شيء ما، في اعتبار مجموع كل ما هو كائن، «ذلك الذي يوجد» أو «أي شيء يوجد». هنا تستخدم حجج تركن بقوة إلى (4) لإثبات أنه محتم على ما يوجد أن يختص بخصائص بعينها. (1) إنه لا يصير ولا يفنى. (2) ولا فجوات به، بل وحدة متماسكة،. (3) «لا يعتوره خطل، ومن ثم تام ومحدد، ولذا فإنه لا يتغير ولا يتحرك، «بل يبقى على حاله، مكتفيا بذاته، ومن ثم يبقى هناك بقاء مستديما». (4) إنه «كامل من كل اتجاه، مثل كتلة الكرة المستديرة تماما، متساوية الأبعاد عن مركزها». ثمة مبدأ آخر يصرح به بارمنيدس دون أن يقوم بإثباته صراحة، مفاده «كما أنه لم يكن ولن يكون، لأنه الآن متوحد، واحد، متماسك».

ثمة جدل مستمر حول دلالة هذه النتائج وحول البراهين التي تدعمها. تطرح البراهين بوصفها حججا ملزمة تدعم حقائق ضرورية، لكنه لا مراء في أنها تعاني من أوجه قصور ومن اشتمالها على ألفاظ غامضة. غالبا ما يبدو أنها تركن إلى أحداس مستقاة من خبرة مشتركة بعالم مكاني مستمر زمنيا، والألفاظ المستخدمة للتعبير عن النتائج مستقاة بدورها من اللغة اليومية وتحتاز على دلالات مكانية وزمانية.

لذا فإن الإشكالية التي تواجه نظرية الواقع إنما تثير السؤال المركزي الخاص برؤية بارمنيدس في الخبرة العادية. قد نجد هذا في الجزء الأخير من القصيدة، التصور الخاص «بآراء الفانين» (الذي لم يبق إلا أقله)، الذي يعرض في ملاحظات ملاحظات هامشية في وقت مبكر. تشكل «الآراء» كما يفسرها بارمنيدس نظرية كوزمولوجية منظومية (ثنائية، تهتم بالتنجيم والبيولوجيا وآثار أفكار واهتمامات بارمنيدس وطائفته). غير أنه يقال إن هذه النظرية غير قابلة للبرهنة، «مضللة»، ومؤسسة على خطأ. لكنها توصف أيضا بأنها «محتملة» و«جديرة بالثقة»، وبأنها الأفضل من نوعها. لذا فإن «الخطأ» و«التضليل» لا يكمنان في اعتبار الباطل حقا بل في اعتبار غير القابل للبرهنة صحيحا، وهو خطأ نظري صرف، لا نتائج عملية تترتب عليه.

وفق هذه القراءة، لا ينكر بارمنيدس واقعية العالم بل ينكر فحسب إمكان الدراية به. محتم إذن أن يماهى العالم ليس بالواقع بل بجانب غير أساسي فيه. التقصي المنطقي للواقع إنما يكشف عن بنيته الأساسية الأكيدة. بالكاد يمكن لهذه البنية أن تكون زمانية مكانية، إذا كان هذا يعني ارتباطا حقيقيا ما بعلاقات مكانية وزمانية خاصة بالخبرة العادية. ذلك أن بارمنيدس ينكر إمكان تطبيق الأزمنة الماضوية والمستقبلية على «الواقع»، ما يحتم كون التتابع الزمني وهميا. وعلى نحو مماثل، يفترض أن المنظورات المكانية العادية، ومن ثم كل الأحداس المكانية العادية، لا تشكل مرشدات يقينية. إذا كان «الواقع» «محددا» و«ومتماثلا كرويا»، يتوجب أن تفهم الألفاظ بمعاني منقولة تشير إلى أن «الواقع» تام ومحدد أساسا ودون اختلاف في جوانبه.

إذا كان الواقع معروفا من قبل الفكر البشري، يبدو أنه يتوجب ألا يكون الفكر سطحيا بل يتوجب أن يجد له موضعا ضمن البنية الأساسية للواقع. وعلى نحو يعسر فهمه يقر بارمنيدس «لن تجد التفكير مفصولا عما هو كائن، الذي يتجلى الفكر عبره». قد يشير هذا إلى نتيجة مثالية: أن الواقع بأسره شيء مفكر، وهو موضوع فكره الخاص به.

إي.ل.هـ.

A.H. Coxon, *The Fragments of Parmendes* (Assen, 1986).
A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven, Conn., 1970).
G.E.L. Owen, 'Eleatic Questions', *Classical Quartely* (1960).

*** بارنز، جوناثن (1942–).** أستاذ الفلسفة القديمة

وشخصية مبرزة من شخصيات *الإيليين. عرض آراءه الفلسفية عبر قصيدته، التي بقي منها أكثر من مئة بيت. تبدأ القصيدة بسرد على لسان المتكلم لرحلة ملحمية يقابل الراوي في نهايتها الآلهة. تخبره الآلهة: «سوف تكتشف كل شيء: لب الواقع المستنير الثابت، وآراء الفانين التي لا تشتمل على أية إثباتات أصيل». في بقية القصيدة، وعبر خطبة طويلة، تبرّ الآلهة بوعدها.

في الجزء الخاص بالواقع (أو الحقيقة، فثمة جدل حول الترجمة الصحيحة)، الذي بقي منه لدينا أكثره، يفسر ويزعم إثبات ما عده بارمنيدس قابلا للبرهنة.

الأساس اليقيني للمعرفة، كما عند ديكارت، إنما يكتشف في العقل وفي علاقته بموضوعاته. (1) ليس في وسع المرء الارتياب على نحو متسق في إمكان التفكير وفي حقيقة حدوثه. (2) محتم على التفكير أن يحتاز على موضوع كائن. على هذين المبدأين تتأسس كل المعارف الإيجابية. يلزم عن هذا (3) وجود شيء ما؛ و(4) «ما ليس بكائن» ليس موضوعا ممكنا للكلام أو الفكر، ولذا فإنه محتم على أية نظرية نحاول تشكيلها أن تكون متناقضة إذا اشتملت على إشارة إلى أي شي بوصفه غير كائن.

تتعين الخطوة التالية، بحسبان وجود شيء ما، في اعتبار مجموع كل ما هو كائن، «ذلك الذي يوجد» أو «أي شيء يوجد». هنا تستخدم حجج تركن بقوة إلى (4) لإثبات أنه محتم على ما يوجد أن يختص بخصائص بعينها. (1) إنه لا يصير ولا يفنى. (2) ولا فجوات به، بل وحدة متماسكة،. (3) «لا يعتوره خطل، ومن ثم تام ومحدد، ولذا فإنه لا يتغير ولا يتحرك، «بل يبقى على حاله، مكتفيا بذاته، ومن ثم يبقى هناك بقاء مستديما». (4) إنه «كامل من كل اتجاه، مثل كتلة الكرة المستديرة تماما، متساوية الأبعاد عن مركزها». ثمة مبدأ آخر يصرح به بارمنيدس دون أن يقوم بإثباته صراحة، مفاده «كما أنه لم يكن ولن يكون، لأنه الآن متوحد، واحد، متماسك».

ثمة جدل مستمر حول دلالة هذه النتائج وحول البراهين التي تدعمها. تطرح البراهين بوصفها حججا ملزمة تدعم حقائق ضرورية، لكنه لا مراء في أنها تعاني من أوجه قصور ومن اشتمالها على ألفاظ غامضة. غالبا ما يبدو أنها تركن إلى أحداس مستقاة من خبرة مشتركة بعالم مكاني مستمر زمنيا، والألفاظ المستخدمة للتعبير عن النتائج مستقاة بدورها من اللغة اليومية وتحتاز على دلالات مكانية وزمانية.

لذا فإن الإشكالية التي تواجه نظرية الواقع إنما تثير السؤال المركزي الخاص برؤية بارمنيدس في الخبرة العادية. قد نجد هذا في الجزء الأخير من القصيدة، التصور الخاص «بآراء الفانين» (الذي لم يبق إلا أقله)، الذي يعرض في ملاحظات ملاحظات هامشية في وقت مبكر. تشكل «الآراء» كما يفسرها بارمنيدس نظرية كوزمولوجية منظومية (ثنائية، تهتم بالتنجيم والبيولوجيا وآثار أفكار واهتمامات بارمنيدس وطائفته). غير أنه يقال إن هذه النظرية غير قابلة للبرهنة، «مضللة»، ومؤسسة على خطأ. لكنها توصف أيضا بأنها «محتملة» و«جديرة بالثقة»، وبأنها الأفضل من نوعها. لذا فإن «الخطأ» و«التضليل» لا يكمنان في اعتبار الباطل حقا بل في اعتبار غير القابل للبرهنة صحيحا، وهو خطأ نظري صرف، لا نتائج عملية تترتب عليه.

وفق هذه القراءة، لا ينكر بارمنيدس واقعية العالم بل ينكر فحسب إمكان الدراية به. محتم إذن أن يماهى العالم ليس بالواقع بل بجانب غير أساسي فيه. التقصي المنطقي للواقع إنما يكشف عن بنيته الأساسية الأكيدة. بالكاد يمكن لهذه البنية أن تكون زمانية مكانية، إذا كان هذا يعني ارتباطا حقيقيا ما بعلاقات مكانية وزمانية خاصة بالخبرة العادية. ذلك أن بارمنيدس ينكر إمكان تطبيق الأزمنة الماضوية والمستقبلية على «الواقع»، ما يحتم كون التتابع الزمني وهميا. وعلى نحو مماثل، يفترض أن المنظورات المكانية العادية، ومن ثم كل الأحداس المكانية العادية، لا تشكل مرشدات يقينية. إذا كان «الواقع» «محددا» و«ومتماثلا كرويا»، يتوجب أن تفهم الألفاظ بمعاني منقولة تشير إلى أن «الواقع» تام ومحدد أساسا ودون اختلاف في جوانبه.

إذا كان الواقع معروفا من قبل الفكر البشري، يبدو أنه يتوجب ألا يكون الفكر سطحيا بل يتوجب أن يجد له موضعا ضمن البنية الأساسية للواقع. وعلى نحو يعسر فهمه يقر بارمنيدس «لن تجد التفكير مفصولا عما هو كائن، الذي يتجلى الفكر عبره». قد يشير هذا إلى نتيجة مثالية: أن الواقع بأسره شيء مفكر، وهو موضوع فكره الخاص به.

إي.ل.هـ.

A.H. Coxon, *The Fragments of Parmendes* (Assen, 1986).
A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven, Conn., 1970).
G.E.L. Owen, 'Eleatic Questions', *Classical Quartely* (1960).

*** بارنز، جوناثن (1942–).** أستاذ الفلسفة القديمة

في جينيف، وقبل ذلك في اكسفورد. رغم أن إسهاماته في فهم الفلسفة القديمة فلسفة وتاريخ معا، فإن إعادة التشكيل التاريخية لم تبطل محاولته حل إشكاليات فلسفية عبر الركون إلى نصوص قديمة. أبرز أعماله كتاب من مجلدين *The Presocratic Philosophers* الذي صدر عام 1979، ودراسات عن أرسطو، اشتملت على ترجمة وتعليق على كتاب أرسطو *Posterior Analytics* عام 1975، فضلا عن كتاب بعنوان *Aristotle* عام 1982، والكثير من المقالات. أيضا فإنه أحد محرري سلسلة من الدراسات التي صدرت عن أرسطو، ومحرر *The* عمله المبكر *Early Greek Philosophy* (1987). *Ontological Argument* الذي نشر عام 1972 فحص دقيق للبرهان الأنطولوجي على وجود الله.

س.ب.

*الأنطولوجي، البرهان على وجود الله.

* **باري، براين (1936–).** يعد ضمن قادة حركة قامت في العقود الأخيرة استهدفت جعل الفلسفة الأخلاقية والسياسية متعلقتين بالسياسة العامة والمناظرات السياسية الراهنة. بوصفه سليل ثقافي لمشروع التنوير الاسكتلندي، يعنى براين بالتداخل القائم بين المسائل والبراهين الأخلاقية والسياسية والاقتصادية. إنه يخترق قواعد الفلسفة السياسية والأخلاقية المتعارف عليها في القرن العشرين عبر تأسيس براهينه على معطيات مألوفة عوضا عن الأمثلة الخيالية. عني خصوصا *بالعدالة، وجادل بأن أفضل النظريات هي تلك التي تنهض على المصالح المتبادلة، أو الإنصاف، أو كليهما. كتب أيضا عن الديمقراطية، الانتخاب، الصراع الأخلاقي، سياسة الرفاهة، النزعة التشاركية، النظرية القانونية، الأجيال القادمة، الهجرة، والنظريات الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالسلوك الجمعي.

ر.هار.

Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley, Calif., 1989).

* **باكونين، ميخائيل الكسندرفتش (1814–76).** روسي من دعاة الثورة، ويعد الروح المحركة *لفوضوية القرن التاسع عشر. رغم أنه يذكر غالبا بسبب عاطفته الثورية، كان مثقفا متعلما، ومتأملا فلسفيا. في أوقات استراحته الفاصلة من العصيان المسلح والسجن، كتب صياغات مؤثرة للفلسفة الفوضوية ونقدا حادا ومتبصرا للماركسية. يقر باكونين أن السلطة السياسية قمعية بطبيعتها بصرف النظر عما إذا كان المتسلطون برجوازيين أو من طبقة البروليتاريا. عنده، الحرية الحقيقية لا تكون إلا عقب تقويض الوضع الراهن. غير أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الجماعة بحيث إنها لا تشترط ما هو أقل من «الجماعية»، نظام غير حكومي مؤسس على التعاون الطوعي دون ملكية خاصة ولكن بمكافأة تمنح على قدر الجهد. في مذهبه الفلسفي، كان حتميا طوعانيا، يحترم سلطة العلم لكنه ينتقد بحدة سلطة العلماء. بوصفه ماديا متحمسا، اتخذ مواقف ضد لاهوتية متطرفة.

ك.و.

G.P. Maximoff (ed.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (London, 1953).

* **باسكال، رهان.** برهان على عقلانية الاعتقاد في الله، يفترض أنه ليس هناك دليل مرض على وجوده متوفر لدينا. يجادل بسكال بأن القيمة المتوقعة لمعتقد المؤله أعظم بكثير من تلك المتوقعة لمعتقد المنكر، وذلك على اعتبار أنه إذا آمن المرء وألزم نفسه بحياة إيمانية، الخ.، واستبين أنه محق، فسوف يحظى بخير كثير (الجنة، الخ.). أما إذا آمن واتضح أنه مخطئ فلن يخسر سوى القليل، إن خسر شيئا أصلا. لذا (ما لم يكن احتمال وجود الله متناهي الصغر) فإنه يعقل تبني معتقد المؤله وأسلوب العيش الذي يناظرها.

ج.آي.م.

William James, *The Will to Beelieve* (New York, 1897).
Blaise Pascal, *Pensees*, tr. H.F. Stewart (London, 1950).

* **ببر، مارتن (1878–1965).** فيلسوف يهودي ترعرع في موطن جده الماردخاي العالم سولمن ببر. درس مارتن ببر مع دلتاي وسيمل وأصبح قائدا صهيونيا في تسعينيات القرن التاسع عشر، و قد دافع عن مذهب الفعالية الثقافية والتعليمية. افتتن بالهاسدية [فرقة يهودية تؤكد العبادة المبتهجة لله] التي قال بها نالمن براستلاف، الذي عدل قصصه في ألمانيا، وكتب روايات عن البيئة الهاسدية وحث على تشكيل *Gemeinschaft* [تجمع] في فلسطين يضم العرب واليهود معا. توقف تعليمه بسبب قرار نازي، فاستقر في فلسطين عام 1938 وأصبح داعية بارزة لقيام دولة مزدوجة الجنسية (عربية ويهودية). كتابه (1923) *I and Thou* يضع علمي الأخلاق واللاهوت في مواجهة حوارية: مواقفنا الأساسية في المشي قدما أو التراجع إلى الخلف تحدد العلاقات الأساسية بين أنا ـ هي [للكائن غير العاقل] و*أنا ـ أنت، تشكل كلا من الذات والآخر بطرق مختلفة موضوعيا عبر الاستخدامات، العلل، النتائج، التحديات التي يتوجب التغلب عليها؛ أو بشكل جماعي وشخصي أي أخلاقي أو حتى جمالي. الأصالة،

المسؤولية، حتى الحضور الحقيقي (ومن ثم الحرية) لا تتحقق إلا عبر علاقة الأنا - أنت. موضوعية أل أنا - هي مثبتة في الماضي. *الله هو الأنت السرمدي، الذي لا يصبح هي إطلاقا بسبب الضجر الروحي أو التعب، لكنه يشع عبر مواجهاتنا مع الآخرين، مع الطبيعة والأعمال الفنية. حين نتحدث إليه، لا عنه، نواجه الله الحي. حتى الذين يكرهون اسم الله بمقدورهم أن يفعلوا هذا، حين يواجهون حيواتهم عبر الذاتية غير القابلة لأن تحدد من قبل أخرى. الوحي هو الاستجابة البشرية المستمرة لأنت الإلهي، وهي تحقق أوجها في عهد الله مع اسرائيل.

ل.إي.ج.

P.A. Schlipp and M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle. Ill., 1967).

*** بتشلر، جستس (1914–91).** مفكر أمريكي شكل نسقا طبيعيا شاملا للفلسفة. كتب فلسفته في كولمبيا بنهج يختلف جذريا عن التحليل السائد في عهده، غير أن أعماله لم ترج إلا بعد أن فقد التحليل هيمنته وكان وقتها يدرس في جامعة ولاية نيويورك في ستوني بروك. بدأ بدراسة سي.س. بيرس، حاول بطريقته الخاصة التحرر من أغلال *البراجماتية وتطوير نظرية في الإنتاج البشري والمنطوق قصد منها تجاوز نظرية العلامة الميتافيزيقية الأسبق عهدا. في نظريته في الأحكام، ثمة قيمة كبيرة يعزوها إلى المنطوقات والأفعال المتنوعة التي تشكل الكائن البشري، حيث يؤكد «تماثل» أساليب الحكم - «مبني للمعلوم»، «تقريري»، «عرضي». يعتبر النفس البشري مكونة «تراتبيا» (علائقية). وفق مبدأ «التماثل الأنطولوجي» الذي يحكم «مذهبه الميتافيزيقي في المركبات الطبيعية»، لا شيء (لا «مركب») أكثر حقيقية من أي شيء آخر («مركب» آخر). يتطلب فهم العالم استحداث تصنيفات لتحديد الخصائص الباقية التي تعرض عرضا كليا في الكون، وقد يتوجب إعادة مفهمتها بشكل مختلف كلية.

ب.هـ.ه.

Beth J. Singer, *Ordinal Naturalism: An Introduction to the Philosophy of Justus Buchler* (Lewisburg, Va., 1983).

*** بتي، إجراء.** إجراء محدد له نهاية (خوارزمية) لتحديد ما إذا كان الشيء يختص بخاصية معطاة. في المنطق يركز على إجراءات بتي، نسبة إلى نسق صوري، تتعلق بما إذا كانت *صيغة مشكلة بطريقة جيدة تعد مبرهنة، أي قابلة للإثبات. يتعين أحد إجراءات البت في أمر فئة *المبرهنات في الحساب القضوي في نهج جداول الصدق، إذا أنه بالمقدور إثبات أن فئة المبرهنات تتطابق مع فئة *التحصيلات الحاصلة. ليس ثمة إجراء بتي متوفر لتحديد فئة مبرهنات حساب المحاميل، رغم أن هناك إجراءات بتية لفئات جزئية من الصيغ التي تشتمل على مكممات.

ثمة تركيز آخر على إجراءات تحديد السلامة الدلالية، أي ما إذا كانت الصيغة المكونة بطريقة جيدة صادقة وفق أي تأويل. في *الحساب القضوي، توفر جداول الصدق إجراء بتي للسلامة الدلالية.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** بتلر، جوزيف (1692–1742).** كاهن انجليكاني، كان أسقفا في دورهام. ربما يكون كتابه *Fifteen Sermons* (1726) أفضل الأعمال الأخلاقية في إنجلترا، وهو يهاجم ببراعة مذهب اللذة الأخلاقي والسيكولوجي ويقول بنهج يتوسط بين نهج الحس الأخلاقي والنهج العقلاني في علم الأخلاق. على اعتبار أن اللذة إشباع لنزوة، فإن الرغبة في إشباع لذة المرء إلى الحد الأقصى (حب الذات) تتطلب اندفاعا شطر أشياء أخرى، من قبيل رغاب خاصة (كالجوع) و*الأريحية. حب الذات ليس «طبيعيا» على نحو خاص. الحياة تكون «طبيعية» عندما يتوافق تأثير كل دافع مع سلطته الداخلية. يتوجب أن يحكم الضمير بين حب الذات والأريحية ويتوجب على هذين التحكم في الانفعالات الفردية. كتاب بتلر *The Analogy of Religion* (1763) دفاع عن المسيحية ضد *الربوبية. المناظرة تتم بين الإنجيل والطبيعة، التي تستبان فيها آثار الخالق نفسه. في ملحق شهير، يقوم بتلر بتأييد مطلقية *الهوية الخصية ضد تناول لوك الامبيريقي.

ت.ل.س.س.

Austin Duncan-Johns, *Butler's Moral Philosophy* (Harmondsworth, 1952).
Terence Penelhum, *Butler* (London, 1985).

*** بتلر، صمويل (1835–1902).** هجّاء، روائي، عالم بيولوجيا ميتافيزيقي، ومضاد للمسيحية. في كتابيه *Erewhon* (1872)، *Erewhon Revisited* (1901)، يسخر من القيم الفيكتورية. في كتابه الأول (عنوانه تهجئة معكوسة لعبارة «في لا مكان») يتحدث عن نوعين من العملة، واحد صدر من البنوك التجارية ويستخدم تحقيقا لمختلف المقاصد العملية (مستلزمات العيش والأعمال العادية)، والآخر صدر بجلال مهيب في أبنية عظيمة، لكنه غير ذي نفع في الأعمال (المسيحية). الفكر الذي

يعرضه في كتابه يشتمل أيضا على عناصر من تأملاته اللافتة في الميكانيكا مثلا التي يعتبرها بسطا للكائن العضوي البشري قد يهدد بتطور منافس خاص بها، وفي صحة التمييز بين الفرد وتأثيره (بحيث تستمر حياة المرء بعد موته ما استمر تأثيره). في أعمال ضد داروينة عديدة، يدافع بتلر عن نظريته اللاماركية في *التطور الخلاق عبر الذاكرة الموروثة، وكذا يفعل في روايته عن تغير الأجيال التي أسماها *The Way of All Flesh* (1903). ظل الوعاظ يقتبسون من أقواله في دفاعه الساخر (المقنع حقيقة أحيانا) عن البعث في *The Fair Haven* (1873) إلى أن اكتشف أمر النحل في اسم مؤلفه.

ت.ل.س.س.

Peter Raby, *Samuel Butler: A Biography* (London, 1991).

Realism eith a Human Face (Cambridge, Mass., 1990).

Renewing Philosophy (Cambridge, Mass., 1992).

* **المنبثقة، الخصائص.** يقال عن الخاصية التي يختص بها النسق المركب إنها «منبثقة» فقط إذا كانت، رغم نشوئها عن خصائص وعلاقات تميز مكوناتها البسيطة، غير قابلة لأن يتنبأ بها من تلك المميزات الأدنى مرتبة ولا قابلة لأن ترد إليها. وفق النزعة الانبثاقية، التي ازدهرت في النصف الأول من هذا القرن، كثير من الوحدات التامة منبثقة بذلك المعنى، ولذا فإنها سمات «جديدة على نحو أصيل» للعالم الذي تطورت فيه. شفافية الماء مثلا اعتبرت منبثقة لأنه لم يكن بالمقدور الاستدلال عليها من من خصائص ذرات الأكسجين والهيدروجين التي يتكون منها الماء. يقابل الخصائص المنبثقة الخصائص «الجمعية» أو «الناتجة»، مثال كتلة الجسم، التي يمكن اشتقاقها من خصائص الأجزاء.

قد يكون بالمقدور التشكيك في الزعم الشائع حول شفافية الماء. غير أن هناك رؤية انبثاقية في الذهنية تظل مهيمنة، وهي باقية في شكل مذهب *الفيزيقانية اللاردية، وهومذهب بارز في إشكالية *العقل ـ الجسم، يقر أن الخصائص السيكولوجية، رغم أنها لا تحدث إلا في ظروف فيزيقية ـ بيولوجية مناسبة، متميزة على نحو لا يقبل الرد عن هذه الظروف. على ذلك، فإن مسألة اتساق مفهوم الخاصية المنبثقة تظل في نهاية المطاف موضع جدل.

جي.ك.

A. Beckermann, H. Flohr, and J. Kim (eds.), Emergence or Reduction? *(Berlin, 1992)*.

C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (London, 1923).

* **بختين، ميخائيل ميخالوفيتش** (1895-1975). فيلسوف لغة وأدب روسي، اشتهر بمفهومه في الحوارية و«التفاسير المتغايرة». عنده يتعين الفعل اللغوي الأساسي في المنطوق. والمنطوق لا يكتسب معنى إلا عبر الحوار، الذي يتموضع دوما في سياق اجتماعي حيث تتقاطع تعددية من اللغات المتغايرة (سياسية، تقنية، أدبية، جمعية، الخ). عن هذا ينشأ مفهوم في الشخصية حيث نؤلف أنفسنا عبر الحوار مع الآخرين ونكون عرضة لتأويلاتهم لنا. أعمال بختين في الرواية بوصفها تجسيدا للتفاسير المتغايرة أثرت كثيرا، خصوصا في رواية ديستوفسكي «متعددة الأصوات»، كما أن الكثيرين يجدون في حواريته نقدا للاستبدادية. أيضا فإن أعماله المبكرة في علم اللغة والنفس تنطوي على أهمية، وهي ماركسية التوجه وقد صدرت ممهورة بأسماء أعضاء آخرين من حلقة بختين (رغم أن هوية المؤلفين تظل موضع جدل). عاش بختين في فتبسك ولينينجراد قبل أن ينفى إلى كازخستان من عام 1929 حتى عام 1934. عقب ذلك درّس الأدب لعدة سنين في معهد المعلمين في موردوف.

د.باك.

*الروسية، الفلسفة.

M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, tr. Cary Emerson and Michael Holquist (Austin, Tex., 1981).

——, *Problems of Destovesky's Poetics*, tr. Carl Emerson (Minneapolis, 1984).

* **البدهية.** عنصر في فئة مختارة من القضايا، يفترض نسق منطقي أو حسابي صدقها، يمكن منها اشتقاق سائر القضايا التي يعتبرها النسق أو النظرية صادقة. تسمى هذه القضايا المشتقة *بمبرهنات النسق أو النظرية. هكذا يمكن اشتقاق المبرهنة الفيثاغورية من بدهيات الهندسة التقليدية. بدهيات ومبرهنات النسق المنطقي ـ حساب القضايا مثلا ـ تعد صدقها *ضرورة منطقية.

إي.جي.ل.

*البدهي، النهج؛ الاستنباط.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 3rd edn. (London, 1974).

* **البدهي (الأكسيوماتي)، النهج.** يستخدم مفكرو الموروث الذي يضم إقليدس، نيوتن، هلبرت، بيانو، وايتهد، رسل، وآخرين، النهج البدهي لعرض مواضيع مختلفة في شكل نظريات صورية مترابطة، بحيث تكون كل قضاياها قابلة لأن تشتق من فئة محددة بشكل

واضح من الافتراضات الابتدائية. يشتمل النسق الأكسوماتي (البدهي) التام صوريا على (1) رموز أولية، (2) قواعد صياغة تميز التعبيرات المفيدة عن التعبيرات غير المفيدة، (3) تعاريف، (4))بدهيات، و(5) قواعد استدلالية تبين كيفية إثبات المبرهنات. إنه *حساب صوري يتوجب تمييزه بحذر عن تأويله، فالتأويل مفهوم دلالي يربط النسق بالنماذج التي يعتد بصدقها. الخصائص الواجب اختصاص النسق الأكسوماتي بها هي الاتساق (الخلو من التناقض)، التمام (الاحتياز على قدرة تكفي لإثبات كل القضايا الصادقة دلاليا)، واستقلالية البدهيات. المحاولات التي أخفقت في إثبات استقلالية مصادرة التوازي الإقليدية أفضت إلى اكتشاف الهندسات اللا إقليدية في القرن التاسع عشر.

س.مك.

R. Blanche, *Axiomatics* (London, 1962).

* **المبدأ.** يكتظ تاريخ الفلسفة بالمبادئ: *مبدأ السبب الكافي، مبدأ هيوم («ينبغي» لا تستلزم من «يكون»)، مبدأ *الأثر المزدوج... غالبا ما يوضع المبدأ بوصفه حقيقة يزعم بيانها يمكن أن نشتق منها المزيد من الحقائق. قد يعتقد أن المبدأ أو المبادئ أساسية وشمولية إلى حد إمكان أن تشتق منها كل أو معظم المعارف، أو على الأقل المعارف الفلسفية: آنذاك يكون لدينا ما يعرف *بالتأسيسية الفسفية، التي تتضح خصوصا عند اسبينوزا. غير أن قالة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» لا تشكل الصياغة العامة المشترطة في المبدأ. استخدامه، أو استخدام مبدأ شبيه، بوصفه نقطة بدء إنما يفضي إلى شكل ابستمولوجي مختلف من التأسيسية.

المبدأ الأخلاقي ليس نقطة بدء للاستدلال العقلي بقدر ما هو نقطة بدء التفكر والفعل. في الفلسفة الأخلاقية، قد تجد هجينا من الاثنين ـ مثال «مبدأ النفع».

ر.ب.ل.ت.

*آرخي؛ النفعية؛ المنظمة، المبادئ؛ القواعد.

B. de Spinoza, *Ethics, in The Chief Wworks of Benedict de Sspinoza*, ed. R.H.M. Elwes (Nnew York, 1955).

* **بد، مالكم** (1941-). فيلسوف إنجليزي، أستاذ الفلسفة في لندن كوليج. عمل أساسا في مجال الاستاطيقا وفلسفة فتجنشتين. في كتابه *Music and the Emotions* يجادل بأنه يتوجب على نظرية *الموسيقا أن تحترم حقيقة أن قيمة الموسيقا ليست ذرائعية؛ الموسيقا لا تحتاز على قيمة بسبب كونها وسيلة لغاية، لكنها قيمة بذاتها. يوضح بد أنه لا نظرية من النظريات الباقية التي تقيم علاقة بين قيمة الموسيقا والانفعالات التي تثيرها أو تجسدها أو تعرضها الموسيقا تنجح في تحديد قيمة الموسيقا. في عهد أحدث، طور بد دفاعا عن فكرة أن الصور تمثل الأشياء بفضل تشابهها معها.

ت.سي.

Malcom Budd, *Music and the Emotions* (London, 1985).

* **البراجماتانية.** قاعدة لتوضيح معنى المفهوم أو الفرض دافع عنها تشارلز س. بيرس: يتوجب علينا سرد المترتبات الخبراتية التي سوف تنجم عن فعلنا لو كان الفرض صادقا. طرح هذا الاسم عام 1905 لتمييز *براجماتية بيرس عن صيغ منافسة: لقد أمّل أن يكون الاسم «قبيحا إلى حد يحميه من اللصوص». تختلف البراجماتانية عن الصيغ الأخرى في التزامها بالواقعية وزعمها إمكان طرح إثبات بالمعنى الدقيق عليها.

سي.جي.هـ.

C.S. Peirce, hat Pragmatism Is?", in *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1943).

* **البراجمتكس (علم استخدام اللغة).** دراسة اللغة بطريقة تركز على مستخدميها وسياقها عوضا عن*الإشارة، *الصدق، أو *النحو. هكذا يقر التحليل البراجماتكي للملاحظات الأمرية وجوب أن يكون المتحدث أعلى مرتبة وأن يكون للمستمع القدرة على تنفيذ الأمر. على المستوى المقالي، يخبرنا التحليل كيف يتفاعل المشتركون في محادثة كما يحدث حين يشير إلى المستمع بأنه يحكي قصة أو يقيم الصلاة. أيضا على المستوى المقالي يبين لنا التحليل البراجماتكي كيف تعين الترتيبات التحادثية على تبديد غموض ما يقال. في حفلة يحضرها بل آدمز، نفهم أن المتحدث يشير إليه وليس إلى بل بيكر حين يقول إن «بل غبي». وعلى نحو مماثل، يبين هذا النوع من التحليل كيف تحتاز الترتيبات التحادثية على تضمينات. قدم بل آدمز للحصول على وظيفة، وسئلت عن طلبه. إذا كان كل ما تقوله إنه شخص كيّس، فإنك تضمن تحادثيا أنه ليس ثمة أشياء أكثر بكثير يمكن أن تقال عنه.

ن.ف.

*الدلالة، علم؛ السنتاكس.

Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass., 1989).

Michal Stubbs, *Discourse Analysis: The Socioliguistic Analysis of Natural Language* (Chicago, 1983).

* **البراجماتية.** الفكرة المميزة للبراجماتية الفلسفية هي الفعالية في الممارسة ـ مسألة «ما الذي يعمل بطريقة

أكثر نجاعة» ـ توفر بطريقة ما معيارا لتحديد الصدق في حالة الإقرارات، الصحة في حالة الأفعال، والقيمة في حالة التقويم. غير أن السياق الأول من هذه السياقات الثلاثة، الانشغال الابستمولوجي بالمعنى والصدق، هو الأبرز من وجهة نظر تاريخية.

ترجع البراجماتية بوصفها مذهبا فلسفيا إلى عهد *المرتابين الأكاديميين في العصر الكلاسيكي القديم. بعد أن أنكروا إمكان الحصول على معرفة أصيلة *(episteme)* فيما يتعلق بالحقيقة الواقعية، ارتأوا أنه يتوجب علينا الرضا بالمعلومات المعقولة *(to pithanon)* التي تناسب حاجات الممارسة. أيضا كان افتراض كانت «المعتقد العارض الذي يشكل أسس التطبيق الفعال للوسائل على أفعال بعينها، أسميه معتقد براجماتي» *(Critique of Pure Reason)* (A 824/B852) افتراضا مؤثرا في تطور المذهب. ثمة خطوة تشكيلية أخرى تعينت في إصرارا شوبنهور على أن العقل يعد بوجه كلي ثانويا نسبة إلى الإرادة، وهذا مسار فكري فصّل فيه عدة مفكرين كانتيين محدثين ألمان، منهم هانز فيهنجر وجورج سيمل، اللذان أكدا السيطرة المتحكمة للعقل العملي على العقل النظري . *النفعية الأخلاقية، باختبارها لنماذج الأفعال وفق قدرتها على توفير الخير الأعظم للقدر الأعظم من الناس، خطوة أخرى في تطور الفكر البراجماتي. ذلك أنها أثارت نفس نموذج الحد الأقصى من النفع، وثمة تناظر بنيوي عميق بين الزعم (البراجماتي) بأن الفعل صحيح إذا كانت نتائجه تعزز «الخير الأعظم للعدد الأعظم»، والصيغة ذات التوجه الخاص بالمبادئ للنظرية البراجماتية في تبني الصدق التي تقر أن الزعم الامبيريقي صحيح إذا كان قبوله منتجا للنفع بالحد الأقصى.

غير أن البراجماتية بوصفها مذهبا فلسفيا محددا إنما ترجع إلى أعمال تشارلز ساندرز بيرس. عنده البراجماتية أساسا نظرية في المعنى، حيث معنى المفهوم القابل للتطبيق على العالم الواقعي كامن في العلاقات التي تربط ظروف التطبيق الخبراتية بنتائج يمكن ملاحظتها. لكنه يعني من «النتائج العملية» لقبول الفكرة أو الزعم نتائج الممارسة التجريبية ـ «الآثار التجريبية» أو «الآثار الملاحظية» ـ بحيث يكون معنى القضية عنده محددا بالمعيار الوضعي أساسا الخاص بنتائجها الخبراتية بمعنى ملاحظي صرف. متجاوزا ذلك، اعتقد بيرس أيضا أن الفعالية البراجماتية تشكل رقابة تحكم في الجودة على الإدراك المعرفي البشري ـ رغم أن مسألة الممارسة هنا أيضا هي مسألة التطبيق العملي العلمي ومعيار الفعالية الذي يتمحور حول مسألة الفلاح التنبوئي خصوصا. طور بيرس براجماتيته معارضا المثالية، مرتئيا أن اختبار النجاح التطبيقي قد يفضي إلى جعل مجرد التنظير يؤذي أصبع قدمه الصغير بسبب تعثره في صخرة الواقع. غير أن أتباعه عملوا على جعل المذهب أكثر مرونة، حتى أصبحت فعالية الأفكار عند البراجماتيين المعاصرين تقتصر على مجرد تبني الجماعة لها عوضا عن الفلاح الذي قد تصادفه (أو قد لا تصادفه) حين تضع تلك الأفكار موضع التنفيذ.

رغم أن بيرس طور البراجماتية إلى أن أصبحت نظرية فلسفية أساسية، فإن وليام جيمس هو الذي وضعها على الخريطة الفكرية في كتابه المؤثر إلى حد بعيد *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York, 1907). لكنه غيّر (وعند بيرس، دمر) البراجماتية البيرسية. ففي حين رأى بيرس في البراجماتية طريقا للمعايير الموضوعية اللاشخصية، أعطاها جيمس نكهة شخصية وذاتية. عند جيمس، فكرة الفعالية الشخصية والفلاح الشخصي (الخصوصي الفردي على نحو ممكن) التي يقرها أناس عمليون هي مكمن البراجماتية، وليست جماعة مجردة من فاعلين عاقلين على نحو مثالي. عنده الفعالية البراجماتية والفلاح التطبيقي لا يتعلقان بجماعة لا شخصية من العلماء بل بتعددية متنوعة من أفراد من لحم ودم. وفق هذا فإن الصدق عنده هو ما يرغم الواقع الأفراد من البشر على اعتقاده؛ المسألة مسألة «ما يفيد عبر الاعتقاد» في مسار النشاط البشري ضمن البيئة المحيطة واكتسابه ابتكار وليس وحيا. عند جيمس مصداقية المبدأ رهن بنتائجه الخبراتية الأوسع بكثير من مجرد المعنى الملاحظي . وهو معنى يشتمل على القطاع التأثيري أيضا.

مثل بيرس، اعتبر جون ديوي البحث عملية مصلحة لذاتها يتوجب على إجراءاتها وقواعدها السلوكية أن تقوم وتعدل في ضوء الخبرة الناتجة. غير أن ديوي يعتبر إعادة التقصي هذه عملية جمعية تتم وفق قيم غير مرتبطة على نحو خاص بالعلم (كما عند بيرس)، أي غير مرتبطة بالتحكم التنبوئي والتجريبي، بل مرتبطة ومتجذرة بوجه عام في الميول الروحي عند الناس عموما ـ حيث يضمّن البعد الأخلاقي والجمالي بشكل خاص. إن براجماتية بيرس نخبوية علميا، لكنها عند جيمس شخصانية سيكولوجيا، في حين أنها شعبوية ديمقراطيا عند ديوي.

استقبلت البراجماتية في أوربا بسبل مختلفة. في إيطاليا تبناها جيوفاني بابيني وجيوفاني فيلاني وجعلا

منها برنامج عمل لفلاسفة العلم الإيطاليين. في بريطانيا كان ف.سي.س. شلر نصيرا متحمسا لوليام جيمس، بينما تبنى ف.ب. رامزي وأي.جي. أير جوانب محورية في فكر بيرس. ضمن الدعاة القاريين، وظف ردولف كارناب أفكارا براجماتية في تحليل قضايا المنطق وفلسفة اللغة، في حين عزز هانز رايكنباخ مقاربة بيرس الإحصائية والاحتمالية لميثودولوجيا وتوليد المنطق. غير أن استقبال البراجماتية من قبل الفلاسفة لم يكن بأي حال إيجابيا دائما. لقد اعترض ف.هـ. برادلي على اخضاع الإدراك المعرفي للممارسة بسبب النقص الذي يعتور الاهتمامات العملية في ذاتها، كما انتقد جي.أي. مور مماهاة وليام جيمس بين المعتقدات الصادقة والمعتقدات المفيدة، بحسبان أن النفع يتغير بمرور الزمن، فضلا عن أسباب أخر. أما برترند رسل فقد اعترض بقوله إن المعتقد قد يكون مفيدا رغم بطلانه. ثمة فلاسفة قاريون متنوعون اعتبروا، مستهجنين، اهتمام البراجماتية بالفعالية العملية ـ «الفلاح» و«إيتاء الثمار» ـ تعبيرا عن مواقف أمريكية خاصة: المادية التامة والديمقراطية الساذجة. هكذا قلل من شأن البراجماتية بوصفها فلسفة أمريكية صرفة، تعبيرا فلسفيا عن روح الدعوة الأمريكية إلى التحسن بأيديولوجيتها الموجهة شطر النجاح، كما اعتبرت تجليا لعداء شعبوي ضد أيديولوجية الفلسفة الأوربية العتيقة (*النسبية الابستمولوجية في مقابل *الامبيريقية، *المادية الأنطولوجية في مقابل المثالية). الأمريكيون فيما يقول دي تكويفل، *enchaper de l'espirit de system* [يهربون من ضغوطات النظام].

على ذلك، لم يحتكر الأمريكيون بحال التفلسف ذا التوجهات العملية. لقد كان لأفكار ماركس حول دور الممارسة وعلاقتها بالنظرية تأثير كبير (طال مفكرين لم يكونوا، لولا ذلك، ماركسيين، من أمثال ماكس شلر). ثمة تطورات متأخرة مهمة في الفلسفة ذات التوجه العملي طرحت ضمن مرجعية ماركسية محدثة يمثلها تاديوزتش كوتابرنكسي في بولندا، وجورقن هابرماس في ألمانيا. لقد حاول الأول وضع نظرية في *التطبيق العملي على أساس منظومي ضمن فرع خاص سماه علم التطبيق العملي (praxiology). أما الثاني فقد تقصى بعمق مفهوم التطبيق العملي في مجال النتائج الاحتمالية للتقنية.

ومهما يكن من أمر، استقبلت البراجماتية استقبالاً حسنا في الولايات المتحدة بوجه عام، ولم يعوزها الأنصار المتفانون في نصرتها. في هارفارد، في الجيل التالي لجيمس، عني سي.أي. لويس بتطبيق البراجماتية في تسويغ الأنساق المنطقية، حيث ركز وحاول تطوير فكرة أنساق بديلة في المنطق يتوجب ركونها إلى ترشيد براجماتي. أما رتشارد روتر فقد حاول إحياء رفض جون ديوي للصرامة المنطقية والمفهومية المجردة في صالح رؤية النفع في التطبيق العملي، كما رامت «البراجماتية الميثودولوجية» عند نيكلوس رتشارد إعادة البراجماتية إلى أصولها البيرسية عبر إضفاء مسحة ميثودولوجية خاصة عليها. ذلك أن أفضل أسلوب لتقويم أي شيء ميثودولوجي ـ أداة، إجراء، أداتية، برنامج، سياسة فعل، أو ما شابه ذلك ـ إنما يتم عبر اختبار قدرته على إنجاز العملية المعنية، ونجاحه في إتمام مهامه المناسبة. وبحسبان أنه محتم على مناصرة الحقيقة الواقعية عقلانيا أن تحكّم وفق نهج مناسب بعينه للإثبات، يلزم أنه بالمقدور اعتبار حتى المجال الواقعي في هذا الضوء، بحيث يصبح العقل العملي أساسي للعقل النظري.

ثمة حقيقة مهيمنة على هذه التشعبات في تطور البراجماتية. يمكن أن يرى هذا المذهب إما بوصفه تسويغا لمعايير مقنعة موضوعيا أو بوصفه مفسدة لها. ثمة براجماتية يمينية، براجماتية بيريسية أو موضوعية فيما «يعمل بطريقة غير شخصية» ـ رغم أنه فعال وناجع في تحقيق مقاصد مناسبة بطرق ليست شخصية إطلاقا («التنبؤ الناجح»، «التحكم في الطبيعة»، «الفعالية في تلبية الحاجات»)؛ وهناك براجماتية يسارية، براجماتية جيمسية أو ذاتية فيما «يعمل نسبة إلى س»، بحيث يعد ناجعا أو فعالا في تحقيق أمان ورغاب شخص (أو جماعة). البراجماتيون الموضوعانيون هم أنصار موروث بيرس، ومنهم ف.ب. رامزي، سي.أي. لويس، وردولف كارناب؛ في حين ينتمي البراجماتيون الذاتانيون إلى موروث وليام جيمس، ومنهم ف.سي.س. شلر ورتشارد رورتي. (يتنزل جون ديوي منزلة بين المنزلتين، بمناصرته نزعة جمعية اجتماعية تكاد تكون شخصانية). يعتبر بيرس البراجماتية الشخصانية كما عند جيمس إفسادا وتفسيخا «للمشروع البراجماتي»، كون نهجها لا يروم تسويغ معايير موضوعية بل يتعين في تفكيكها بغية أن يجعل من المعايير بوصفها كذلك تقلبات متنوعةمن المواقف الخصوصية ولنزوعات الفردية. هذه هي طريقة البراجماتية الموضوعية في رؤية الأمر حتى الآن ـ بما فيها رؤية كاتب هذا المقال.

ن.ر.

*الأمريكية، الفلسفة.

Elizabeth Flowe and Murry G. Murphy, *A History of Philosophy of America*, ii (New York, 1977).
John P. Murphy, *Pragmatism from Peirce to Davidson* (Boulder, Colo., 1990).
Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1977).
Richard Rorty, Consequences of Pragmatism (Minneapolis, 1982).
John E. Smith, Purpose and Thought: *The Meaning of Pragmatism* (New Haven, Conn., 1978).
Henry S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of American Pragmatism* (Hndianapolis, 1968).

*** البراجماتية، نظرية الصدق.** عند أشياع البراجماتية، يتوجب على *الصدق، مثل سائر المفاهيم، أن يفهم عبر الممارسة. فكرة الصدق بوصفه علاقة تطابق بين الاعتقاد والواقع لا ترفض لكنها توضح بالإشارة إلى الفعل، الخبرات المستقبلية، الخ. لكل براجماتي طريقته الخاصة في إنجاز هذا التوضيح العملي.

يعرّف بيرس الصدق بأنه النتاج النهائي للبحث الذي يتم على أيدي «جماعة من البحاث»، نتاج «مستقر» من «عادات الفعل». المعتقدات الصادقة، فيما يقول، «تفضي إلى الاتساق، الاستقرار، تفاعل بشري طليق». أما ديوي فيماهي الصدق («القابلية للإقرار المضمونة») بحل إشكالية. البحث عنده إنما يبدأ من «موقف إشكالي» وينتهي حال نجاحه بموقف «محدد» و«موحد» إلى حد يقضي به على التردد في الفعل.

رغم أن البراجماتيين الكلاسيكيين يؤكدون تكرارا ولاءهم *للواقعية، فإن الجدل يظل مستمرا إلى يومنا هذا حول ما إذا كان التنسيب للممارسة في نظرية الصدق هذه يستلزم نوعا من *المثالية أو *الارتيابية.

ب.هـ.ه.

C.J. Misak, *Truth and the End of Enquiry : A Peircean Account of Truth* (Oxford, 1991).

*** برادلي، فرانسس هربرت (1846–1924).** فيلسوف بريطاني، عضو في إدارة كوليج مرتون، باكسفورد. هو بلا جدال أعظم الفلاسفة البريطانيين بين ج.س.مل وبرتراند رسل. فلسفته مثل متأخر على حركة قام بها فلاسفة بريطانيون ابتعدت عن الموروث البريطاني *للامبيريقية شطر *المثالية الألمانية، خصوصا هيجل. على ذلك، ورغما عن أنفه، كأن أقرب بكثير إلى الامبيريقية البريطانية منه إلى مثاليين بريطانيين آخرين في عهد ت.هـ. جرين وبرنارد بوسانكويت.

أكثر أعماله هيجلية هو *Ethical Studies* (1876). زعمه بوجوب تبرير المنظور الأخلاقي عبر شكل «التحقق الذاتي» الذي يطرحه، حدا به إلى القيام بفحص سلسلة من الأنساق الأخلاقية التي تصلح في الواقع تناقضات بعضها البعض.

مذهب *اللذة، أكان فرديا أو جماعيا، يعرض نفسه في البداية على اعتبار أنه أكثر النظريات الأخلاقية واقعية. غير أن زيادة المتع إلى الحد الأقصى لا يشكل نوعا من التحقق الذاتي نسبة إلى أي شخص. متع الأزمنة المختلفة لا تشكل واقعا كليا، فهي لا توجد معا، وليس بمقدورها تشكيل وضع يستطيع أي شخص أن يقول عنه «هنا حصلت على مبتغاي».

عقب ذلك يعنى برادلي بمثال كانت المناقض تماما، مذهب «الواجب من أجل ذاته». هنا تتم مماهاة الخير بالعقلانية؛ يتوجب على المرء ألا يسلك إلا بطريقة يمكن تعميمها دون تناقض. هذا يخطو خطوة متقدمة على مذهب اللذة في كونه يعتبر النفس «كلية» عوضا عن أن تكون سلسلة من «الفرديات الفانية». غير أنه يشكل مفهوما صوريا محضا للأخلاق ما يجعله يخفق في تجهيز أي ترشيد محدد أو إشباع بشري مناسب.

بعد ذلك يجيء دور الأخلاق الهيجلية الأعلى مرتبة، أخلاق «موقفي وواجباته». هنا لم تعد مطالب الأخلاق مطالب تجريد منطقي قصي، لا يركن إلى ما هو من لحم ودم، بل مطالب القيام بدور في الجماعة التاريخية العينية من القبيل الذي يؤدي حياة مرضية للإنسان الامبيريقي الواقعي. ولكن رغم أن هذه الأخلاق الاجتماعية أفضل بكثير من سابقتيها، ليس بالمقدور أن تشكل الحقيقة النهائية. ذلك أن الجماعة نفسها قد تكون فسدت بأخلاق يتوجب تجاوزها؛ فضلا عن ذلك، فإن التحقق الكامل للذات ليس اجتماعيا صرفا ضرورة.

تفضي بنا أوجه القصور تلك إلى ما يسميه برادلي «الأخلاق المثالية». الوصية الأساسية هنا هي تحقيق النفس الأفضل في كل مكان، وفكرتنا عن النفس الأفضل، رغم وجوب أن تنبع من المثل التي نتعلم في الأسرة وفي حياة الجماعة، قد تتطور بحيث تتجاوزها، كي تأخذ في اعتبارها قيما يتم تعلمها من مجتمعات أخري أو تؤسس على نقد داخلي لمجتمعنا. الاختبار الأساسي لملاءمة أخلاق مثالية هو إرضاء الفرد بوصفه «كلا عينيا»، أي فردا حياته وحدة مؤسسة على وحدته بجنسه، عوضا عن أن تؤسس ـ كما تقر النظريات سالفة الذكر تباعا ـ على مجرد سلسلة من الخبرات، أو أنا مجردة محضة، أو على كون المرء مكيفا اجتماعيا كلية.

في عمله العظيم التالي، *The Principles of Logic*

(1883)، ينقد النهج السيكولوجي الامبيريقي بطريقة لا تختلف عن تلك التي تبناها هوسرل، لكنه مثل هوسرل يضمّن في دعواه فحص سمات ضرورية حقيقية من التفكير. الفكرة الأساسية هنا هي عدم ملاءمة تحليل الموروث الأرسطي للأحكام إلى موضوع ومحمول. ثمة قضايا كثيرة (مثال القضايا الجزئية والعلائقية) وأشكال متعلقة من الاستدلال تنفذ من هذه الشبكة.

في النهاية يقوم كل حكم بعزو فكرة مفردة (مركبة عادة) بوصفها محمولا إلى الواقع بوصفه موضوعا. الواقع هو الكل الأعظم الذي تعرض فيه الكثرة الحسية نفسها كجزء ناقص. ثمة تشابهات واختلافات مثيرة في موقف برادلي هنا مع موقف رسل، الذي يدين إلى برادلي جزئيا بنظريته في *الأوصاف المحددة (حيث يتحدث رسل عن ملك فرنسا ويتحدث برادلي عن ملك يوتوبيا) بوصفها منتمية منطقيا إلى المحمول، وكذا شان تصوره في القضايا الجزئية (والكلية). عند رسل أكثر القضايا الواقعية أساسية معنية بفرديات نألفها؛ الفرديات التي لا تحدد مواضيعها النحوية إلا عبر التعريف مشتقة منطقياً. الراهن أن برادلي أكثر إصرارا على أن كون اتصالنا بالواقع ليس تصوريا كلية هو ما يجعلنا نتجاوز شرنقة أفكارنا في الفكر ونعامل اسماء الإشارة بطريقة مشابهة، رغم إقرارنا وجوب الخلاص منها في النظرية الأساسية.

الاستدلال هو تشكيل عدد أكبر من تمثلات ذهنية وضعت سويا من تلك التي تكوّن المقدمات، واستخلاص نتيجة من الخاصية الكلية التي يتضح أنها تختص بها (الغريب أنه يستبق هنا اقتراحات بعض علماء الإدراك المعرفي، وإن كان يفعل ذلك دون أن يضفي أية مسحة مادية).

Appearance and Reality (1893) هو الصياغة الأساسية لمذهبه في الميتافيزيقا. في الكتاب الأول، *Appearance*، يجادل بأن أكثر الأشياء عادية (مثال الأشياء وخصائصها، الزمان، المكان، السببية، النفس، وحتى الأشياء في ذاتها) مجرد مظاهر، في حين أنه في الكتاب الثاني، *Reality*، يحاول جاهدا بطريقة أكثر نهائية تحديد خصائص الواقع الذي تقوم تلك المظاهر بإساءة عرضه لنا بطريقة مفيدة، أي *المطلق، الخبرة الكونية المفردة التي نقدر عليها (طالما كنا حقيقيين أصلا).

حين يصف برادلي شيئا بأنه مظهر فإنه يعني أساسا أن مفهوم هذا الشيء لا يطرح سوى طريقة مفيدة براجماتيا في التفكير بخصوص جانب من جوانب العالم لا يستطيع أن يهبنا بخصوصه فهما مرضيا بطريقة تامة، لأنه جانب يعوزه الترابط. ثمة شيء في المطلق يناظر الزمان مثلا، لكنه ليس شبيها بالزمان، كما نتصوره عادة، إلى درجة تجعل تصورنا له هكذا مجرد وهم. على ذلك، فإن الواقع (بوصفه محمولا) مسألة نسبية بمعنى أن مفاهيمنا صادقة (وبالعكس باطلة) على الواقع (بوصفه شيئا) بدرجات مختلفة. مفهوم المطلق أكثر ملاءمة من مفهوم *الزمان، لكن كليهما مجرد طريقة استحدثناها في التعامل مع ما يعجز الفكر عن فهمه كلية. يجادل برادلي دفاعا عن هذا المذهب بطريقتين. أولا، يتوجب على الواقع أن يحتاز على معية موحدة لا سبيل لفهمها عبر المفهوم العادي لكثير من الأشياء المتمايزة التي تقوم بينها علاقة؛ وثانيا، يتوجب أن يكون كل الواقع العيني ماديا في طبيعته. الواقع بطريقة ما كثرة - في - وحدة هائلة سرمدية قادرة على التعبير عن نفسها. رغم أن هذه النتيجة غالبا ما تعرض بأسلوب سوفسطائي، ثمة أثر لمحاجة قوية تدعمها.

يتعين أشهر جانب في دفاعه الأول في محاولته تبيان أن فكرة كون العالم يتكون من تعددية من الأشياء المتمايزة التي تقوم بينها علاقات مختلفة يعوزها الترابط. حين يرتبط طرفان في علاقة ما، يتوجب أن نعتبر العلاقة إما مكوّنا منفصلا عن الوضع الكلي أو نعتبره بطريقة مغايرة. (1) إذا اعتبرتها مكونا منفصلا، فيبدو أنها تتطلب أن تربط بطرفيها عبر علاقات جديدة، وسوف تتطلب هذه العلاقات الجديدة الربط بأطرافها عبر علاقات أخرى، وهذا يفضي إلى متراجعة لا متناهية. (2) لتجنب هذا قد نعتبر ميزة من مميزات أحد الأطراف، أو نقوم بتقسيمها إلى جانبين يتعلق كل واحد بطرف. ولكن في الحالين يستبان أن العلاقة قد تركت منفصلة، فكل طرف يحتاز على ميزة لا تربطه بالآخر. (3) وأخيرا، قد تعتبر العلاقة ميزة للطرفين حال اعتبارهما وحدة واحدة. لكن هذا إنما يعد تشويها لفكرة العلاقة نفسها عبر دمج الأطراف التي يتم الربط بينهما في شيء مفرد؛ فضلا عن ذلك، فإن معيتها لا تبدو راجعة على وجه الخصوص إلى العلاقة لأنه يتوجب (منطقيا) أن يكون الطرفان معا حتى يشكلا موضعا لها. الواقع أن موقف برادلي يقر أن الفكر العلائقي يمكننا من التأرجح بين التفكير في الشيء بوصفه قابلا للتصور بشكل مستقل عن علاقته بأشياء أخرى والتفكير فيه بوصفه مجرد جانب من كل أكبر تتضافر معا في تشكيله، وهاتان طريقتان في التفكير تعارض الواحدة منهما الأخرى.

حل برادلي هو أن ارتباط الشيء بآخر (كما نعبّر

بطريقة مشوهة عادة) هو دائما في النهاية أمر يتعين في كونهما جانبين من شيء أكثر شمولية وعينيته أكثر حقيقية بحيث إن تصورهما بمعزل عنه سوف يكون ضرورة مشوها إلى حد. على اعتبار أن كل شيء متعلق بطريقة ما (كما نقول عادة) بكل شيء آخر، يتوجب أن يكون هناك فرد شامل وعيني إلى الحد الأقصى (المطلق) كل شيء يعد تجريدا منه.

في الدفاع الثاني يحاول برادلي إثبات وجوب أن يكون هذا الفرد النهائي خبرة كونية مفردة تتضمن كل شيء. يقر برادلي أننا لا نستطيع تشكيل أي مفهوم حقيقي لواقع غير مختبر. تطبيق هذا المبدأ على مستوى الخبرة المتناهية يبين أنها تتكون في النهاية من عدد هائل من مراكز الخبرة اللا متناهية وتمثيلاتها التي تشكل وفقها عالم الفهم المشترك، في حين أن محاجة الأحدية تبين وجوب أن تتعلق تلك المراكز بكل ما يتصور بمعزل عما يستبان أنها تسيء تصوره.

في بعض الجوانب، تتلقى المثالية المطلقة في كتابه *Essays on Truth and Reality* (1914) عرضا أفضل. يشتمل هذا الكتاب أيضا على الصياغة الكلاسيكية *لنظرية الاتساق في الصدق والمعرفة. لزعمه بأنه ليست هناك أحكام محصنة ضد التعديل، ولزعمه بأن مجموع نسقنا الفكري يواجه باستمرار الخبرة بوصفها كلا، وشائج قربى مع جوانب من أعمال و.ف. كواين. أيضا فإن نيكولس رستشر قد استمد كثيرا من نظرية الاتساق في الصدق التي يقول بها من برادلي.

ت.ل.س.س.

L. McHenry, *Whitehead and Bradley: A Comparative Analysis* (Albany, NY, 19920.

A. Manser, *Bradley's Logic* (Oxford, 1982).

——, and Guy Stock (eds.), *The Philosophy of F.H. Bradley* (Oxford, 1984).

Nicholas Rescher, The Coherence Theory of Truth (Oxford, 1973).

T.L.S Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality* (La Salle, III., 19930.

Richard Wollheim,. *F.H. Bradley* (Harmondsworth, 19590.

* **براكسس** (praxis). كلمة يونانية تعني «الفعل»، وقد دخلت المعجم الفلسفي بوصفها شبه مصطلح على يد أرسطو (وهي تعني «القيام بشيء» عوضا عن «صنعه»)، كما طورها بعض الهيجليين اليساريين؛ في الستينات والسبعينيات ميز المصطلح نهج ماركسيين في شرق أوربا (يوغسلافيا خصوصا) عرفوا بجماعة التطبيق العملي، واهتموا خصوصا بدراسة والتأثير على دور النشاط المبدع الحر في تغيير الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتشكيلها وفق توجهات اشتراكية إنسية.

ر.دي.ج.

Nicholas Lobkwicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind., 1967).

* **برامج الحاسوب**. فئة محددة صوريا من التعليمات التي ترشد عمليات جهاز لمداولة الرموز. ينفذ البرنامج المكتوب بلغة برمجية بعينها في جهاز حاسوب حين يقوم معالج بتنفيذ سلسلة التعليمات في البرنامج، أو حين يحولها إلى تعليمات تناظر بطريقة أقرب عمليات الآلة. العملية الناتجة، التي تكمن في مداولة الرموز، أو بنى البيانات، تحدد السلوك اللاحق الذي يقوم به الجهاز. ببرمجة الحواسيب تمكنا من إنتاج سلوكيات بعينها استجابة لمدخلات بعينها. يستخدم علماء النفس البرامج لنمذجة بنية العمليات السيكولوجية البشرية، مثال الاستدلال العقلي (*الإدراك العقلي)؛ والفلاسفة يتجادلون حول ما إذا كان العقل برنامج ينفذ في عتاد عصبي (*الحواسيب) أو ما إذا كان بمقدور حاسوب مبرمج بطريقة صحيحة محاكاة أو إثارة الذهنية (*الذكاء الاصطناعي). يطرح منطق البنائيين تطبيقا آخر للبرمجة حيث يمكن اعتبار الإثبات فئة من البرامج للتحقق من الصياغات.

ب.سي.س.

J. Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge, Mass., 1985).

P. Martin-Lof, "Consructive Mathematics and Computer Programming", in *Logic, Methodology and Phlosophy of Science*, vi (1982).

* **براندت، رتشارد، ب.** (1910–). فيلسوف أمريكي (أساسا في ميتشجان) عرف خصوصا بتفصيله المنظومي والبيّن للأخلاق النفعية عبر دراسته وكتبه. أسدى براندت الوسط الفلسفي بوجه عام معروفا بكتابه Ethical Theory (1959). غير أنه يطرح نهجا مختلف إلى حد عبر التصور الذي طرحه مؤخرا في كتابه *A Theory of the Good and the Right.* هنا، وفي مواضع أخرى، يحاول براندت تأسيس الفلسفة الأخلاقية على قاعدة أكثر امبيريقية وواقعية من المعتاد. إنه يرفض الحدسية، بما تشتمل عليه من ركون إلى الحدس اللغوي، وهو يقترح عوضا عنها «تعاريف إصلاحية»، مثال «عقلاني». الرغبات العقلانية هي تلك الرغبات

التي تقاوم فعلا «العلاج النفسي المعرفي» لتعرّض «حيوي بشكل مثالي» لكل المعلومات المتعلقة المتوفرة. فضلا عن نقد خصومه الأساسيين، يحاول براندت في هذا الكتاب تشكيل قاعدة بناءة *للنفعية، مستخدما الأدبيات السيكولوجية والبراهين الفلسفية.

إي.ت.س.

Richard B. Brandt, *A Theory of the Good nd the Right* (Oxford, 1979).

* **البرانية.** إحدى رؤى تقر أن ما يعتقد فيه أو يقال (يرتبط) يرتهن جزئيا بعناصر تعد خارجية نسبة إلى العقل أو المتحدث. وفق إحدى الصياغات، تقر البرانية أن المحتوى مرتبط بالكيفية التي يتسخدم بها الخبراء الألفاظ. («التقسيم اللغوي للعمل»: هلري بنتام). ثمة صياغة أخر تزعم أن الاستخدام الاجتماعي يحدد المعنى بوجه أكثر عمومية (*ضد ـ الفردانية، تايلور برج). تأويل كربكي لمذهب فتجنشتين يجعل الاستخدام الاجتماعي مصدر إمكان المحتوى. فضلا عن صيغة البرانية الاجتماعية، ثمة رؤى تعتبر إدراك الأشياء والحوادث، أو علاقات أخرى معها، شروطا للتفكير والحديث عن مثل تلك الأشياء والحوادث. نظرية كربكي في ما يشير إليه أسماء العلم مثال على تلك الرؤى؛ وكذا شأن صيغ برج وديفدسون للبرانية الإدراكية.

د.د.

H. Pumam, 'The Meaning of Meaning', in *Philosophical Papers, ii: Mind, Language, and Reality* (Cambridge, 1975).

* **براونسن، اورستس اوجستس (1803–76).** ناقد اجتماعي من نيو إنجلند، داعية سياسي، مجادل ديني، فيلسوف، وصحفي، وقد كان لفترة ما أحد أشياع *ترانسندنتالية نيو إنجلند. ربما كان أذكى أنصار الترانسدنتالية اجتماعيا، وهو يجادل في «The Laboring Classes' (Boston Quarterly Review, 1840) بأن نظام الأجرة يستغل الأكثر في صالح الأقل وأن الإصلاح لا يكون إلا عبر تغيير النظام ولا يأتي عبر تحسن أخلاقي على المستوى الفردي (حل ترانسندنتالي نمطي لإشكاليات اجتماعية). أكثر مقترحاته الإصلاحية تطرفا إلغاء الملكية الوراثية: حين يموت المرء تؤول أملاكه إلى الدولة التي توزعها بالعدل. اعتناقه الكاثوليكية الرومانية عام 1844 أحزنت رفقاءه من أشياع الترانسدنتالية؛ بوصفه كاثوليكيا، كان مبدعا، صريحا ومجادلا قدر ما كان أيام نصرته لذلك المذهب.

سي.سي.

Arthur M. Schlesinger Jr., *Orestes A. Brownson: A Pilgrim's Progress* (Boston, 1939).

* **برايتمان، ادرج شيفلد (1884–1953).** نصير أمريكي في جامعة بوسطن *للمثالية الشخصية، يرى أن *الله خلق من «معطى» لا عقلاني مشوش ولم يخلق من العدم. بيد أن علاقة المعطى بالله تترك غامضة إلى حد. محاولته جعل تصوره متسقا عبر التمييز بين دلالات مختلفة لعبارة « داخلي نسبة إلى الله» ليست مقنعة تماما. على ذلك، فإن برايتمان يقر بطريقة لا لبس فيها أن الله متناه القوة، يتطور صوب الكمال عبر بذل جهد عبر الزمن. لمثل هذه الميتافيزيقا الدينية وشائج قربى بعملية الإيمان التي يقرها وايتهد وهارتشورن، فضلا عن آراء رويس الناضجة. تتسم إحدى تيارات فلسفة علم اللاهوت الأمريكية بالرغبة في التعلق بأساسيات الإيمان التوحيدي مع اعتبار الله قائدا شبه ديمقراطي يكافح ببطولة لتحسين نفسه والعالم، تماما كما يطلب من الأشخاص الأقل اقتدارا أن يقوموا بذلك.

ب.هـ.ه.

Andrew J. Reck, *Recent American Philosophy: Studies of Ten Representative Thinkers* (New York, 1964).

* **برايس، رتشارد (1723– 91).** وزير معارض من ويلز اشتهر بدفاعه عن فلسفة أخلاقية غير طبائعية. برهانه على عدم قابلية الخير للتعريف يستبق دفاع جي.إي. مور، كما أن عناصر من حدسيته ظهرت ثانية في أعمال هـ.أي. رتشارد ود و.د. روس. قام دفاعه عن الحرية الفردية والاستقلال الوطني بدور أساسي في نقده لإعلان بريطانيا الحرب على المستعمرات الأمريكية، كما أن نصيحته للأمريكيين بعد الحرب أفادت في تشكيل الدستور. حرر مقال بيز في مذهب المصادفة، وكان رائدا لنظرية التقديرات، كما أصبح عضوا في الجمعية الملكية. حماسه لقضية الثورة الفرنسية حثت ادموند برك على كتابة عمله الشهير النقدي على نحو بيّن *Reflections on the Revelution in France*.

أو.ر.ج.

*البيزية، في التدليل، نظرية.

D.O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price* (Oxford, 1977).

* **برايس، هنري هبرلي (1899–1984).** أستاذ كرسي ويكهام للمنطق وعضو إدارة نيو كوليج، في اكسفورد، بين عامي 1935–59. شخصية خجولة منعزلة لا تنتمي إلى أية مدرسة أو جماعة ولا تبتغي البحث عن أتباع.

في عمله الرئيسي *Perception*، حيث تبنى من رسل ومور مصطلح *المعطيات الحسية بوصفها موضوع الإدراك الحسي الأساسي، حاول توضيح معنى «انتماء» المعطيات الحسية إلى الأشياء المادية، رافضا من جهة نظرية لوك ورسل السببية، و*الفينومينولوجية التي قال بها جي.س. مل مثلا. واصل العناية بهذه المواضيع في كتابه *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 194)0. في كتابه *Thinking and Experience* (London, 1953) يتقصى طبيعة التفكير، مقللا من أهمية استخدام «الرموز» التي شاع توكيدها آنذاك، ومجادلا بأنه يتوجب اعتبار المفاهيم «قدرات تعرفية».

ج.جي.و.

H.H. Price, *Perception* (London, 1932).

*** برتراند، مفارقة.** تعزى إلى جوزيف برتراند، وهي تظهر تناقضا في بعض سبل حساب *الاحتمال. ما احتمال أن يكون الطول ك لوتر دائرة «يختار عشوائيا» أقل من الطول ل لأحد أضلاع مثلث متساوي الساقين مرسوم داخل الدائرة؟ إذا اعتبرنا الوتر محددا عبر خط مستقيم بالنقطة ب على المحيط، فإن ك أقل من ل إذا وفقط إذا كانت الزاوية بين الوتر والمماس المرسوم من ب أقل من 60 درجة أو أكثر من 120 درجة. هذا يشكل ثلثي الزوايا، ما يعني أن احتمال أن تكون ك أقل من ل تساوي $\frac{2}{3}$. بيد أن ثمة طرائق متعددة لاعتبار الوتر، منها إقرار أنه محدد بعمود ساقط على نصف قطر. في هذه الحالة تكون ك أصغر من ل إذا وفقط إذا كان العمود يتقاطع مع نصف القطر في أكثر من نصف المسافة بين النقطة المتوسطة في الدائرة والمحيط، ما يعني أن احتمال أن تكون ك أصغر من ل تساوي $\frac{1}{2}$. هكذا يبدو أن الطريقة «القبلية» في إيجاد نهج «عشوائي» لتشكيل الوتر ثم تقسيم احتمالات ذلك النهج للحصول على الاحتمال تفضي إلى تناقض، ما لم يثبت أن نهجا بعينه هو النهج «الصحيح».

جي.سي.

Joseph Bertrand, *Calul des probabilities* (1889), 4-5; cited by William Kneal, *Probability and Induction* (Oxford, 192).

*** برتشارد، هارولد آرثر (1871–1947).** فيلسوف من اكسفورد أكد عدم قابلية بعض المفاهيم الابستمولوجية والأخلاقية للتحليل، خصوصا المعرفة والإلزام الخلقي (انظر كتابه *Knowledge and Perception* (London, 1949)) المعرفة أو التيقن، وضع عصموي للعقل، ليس بمقدور صاحبه أن يعرفه، رغم أنه يتوجب تمييزه عن مجرد الشعور بالتيقن، أو الاعتقاد دون ريبة. يقترح أيضا أن فلسفة الأخلاق مؤسسة على خطأ يكمن في أنها تحاول تبرير الإلزام الخلقي عبر رده إلى شيء آخر، مثال المصلحة، لكن مثل هذه التحليل لا ينجح إلا في تدمير ما كان يفترض تحليله؛ *الإلزام الخلقي كالمعرفة إنما يمثل مباشرة أمام حداسنا. لذا فإن فلسفته الأخلاقية تشتمل على نظائر بينة مع رؤية مور في الخير بوصفه غير قابل للتحليل ورؤية كانت في الواجب بوصفه مستقلا تماما عن المصلحة.

أي.ر.آي.

*** برج، تايلور (1946–).** فيلسوف أمريكي استقر في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. عني أساسا بفلسفة العقل، اللغة، والمنطق. كان عمله المبكر في الحدود المفردة وأسماء الإشارة ضمن سياق نظرية ديفدسون في المعنى. اشتهر أيضا بمجموعة من الدراسات، بدأت عام 1979، دافع فيها عن *ضد - الفردانية، التي تقر أنه يستحيل تثبيت محتوى أوضاع المفكر القصدية عبر حقائق تتعلق به وتفهم بمعزل عن جماعته. يدافع برج عن هذا عبر تنويعة بارعة من تجربة بنتام الذهنية الخاصة بالأرض التوأم (*التهاب المفاصل في الفخذ). يزعم برج أن اعتبار التحديد الاجتماعي لمحتوى أفكار المفكر شرط لفهم الطبيعة المعيارية غير القابلة للرد التي تختص بها الأوضاع الذهنية القصدية.

ت.ب.

*الوجودية.

Tylor Burge, 'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy*, iv (1979).

*** برجسون، هنري - لويس (1859–1941).** فيلسوف فرنسي ذو نسب أنجلو - بولندي، عمل أساسا في كوليج دي فرانس في باريس. اشتهربمذهبين، مذهب الديمومة ومذهب القوة الحيوية *(elan vital)*. في رسالة كتبها عام 1915، يتحدث برجسون عن «حدس الديمومة» بوصفه «قطب الرحى في المذهب» الذي يتوجب أن يشكل أساس ومركز عود أي تلخيص لآرائه. الديمومة هي الزمن في أبلغ درجاته. عند العالم، الزمن وسط متجانس الخواص يمكن تقسيمه إلى فترات متساوية الطول، يوظف تحقيقا لمقاصد حسابية بوصفه شيئا قابلا في النهاية للتحليل إلى عدد لا متناه من لحظات لا طول لها. لا شيء من هذا يسري على الديمومة، فهي متغايرة الخواص تتغير باستمرار دون أن

تكرر نفسها، وهي لا تقبل القسمة إلى لحظات (رغم أن هناك تأويلا لهذا المذهب يقر أن برجسون قد خلص إلى الديمومة بالتأمل في الحساب عبر تعليم نيوتن الخاص «بالسريان»). الديمومة هي *الزمن كما يختبره الوعي. ربما يتعين أكثر رؤى برجسون أهمية في إقراره أننا لا نختبر العالم لحظة بلحظة بل بطريقة متصلة أساسا، كما يحدث حين نستمع إلى لحن، فاستماعنا إليه لا يكمن في الإصغاء إلى متتابعة من الأنغام المنفصلة. لا سبيل إلى الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بحيث يستحيل علينا أن نعرف الماضي، لأن الحاضر وحده هو البادي للخبرة. الغريب أن أكثر فيلسوفين عنيا في القرن التاسع عشر بالزمن، برجسون ومكتاجرت، لم يعن الواحد منهما فيما يبدو بالآخر. لقد كتب برجسون أهم أعماله المتعلقة بالزمن قبل صدور مقالة مكتاجرت الشهيرة عام 1908، لكنه لم يفصح عن رد فعله إزاءها علنا ولم يبد أية علامة توحي بأنه تأثر بها في أعماله اللاحقة (رغم إتقانه الإنجليزية وقيامه بإلقاء محاضرات بتلك اللغة).

ولد عام صدور *The Origin of Species*، ولذا كان على ألفة كافية بالصراع بين مذهب التطور والدين. ربما ترجع شهرة كتابه *Creative Evolution* الذي يطرح *elan vital* بوصفها ضربا من القوة الحيوية، إلى محاولته المدعمة بالحجج العلمية والفلسفية تطوير تطورية لا داروينية تفسح مجالا للدين، ولكن دون أن تفسحه للمسيحية الأرثوذكسية. لقد تصور عملية تغير وتطور مستمرين، ذات مسار ثابت وغير قابلة للتكرار (ما يجعل البيولوجيا علما يختلف جذريا عن الفيزياء)، تحكمها قوة حيوية تبذل جهدا وبراعة للتغلب على مقاومة المادة (وهذا يحاكي الصانع الإلهي في محاورة تيماوس الأفلاطونية)، دون أن تكون محتمة من قبل غاية سبق تصورها، وإلا كانت مجرد «آلية معكوسة».

في فترة لاحقة من حياته، عني برجسون بالأخلاق. تماما كما أن الديمومة لا تنشأ عن الزمن باعتباره لحظات منفصلة (وهذه محاجة وظفها في الرد على مفارقات زينون في الحركة)، فإن الأريحية الكلية لا تنجم عن البدء بحالات الولاء للجماعة وجعل سعة الجماعات تتزايد. الولاء للجماعة يتطلب دائما جماعة خارجية مقابلة، ولا سبيل لتجاوز هذا الولاء إلا عبر قفزة نوعية من القبيل الذي يقوم به المتصوفون عبر حبهم للجنس البشري بأسره.

ثمة تطبيق آخر لفلسفة برجسون العامة نجده في تناوله *للضحك في الكتاب الصغير الذي يحمل هذا الاسم. الإنسان ثمرة روحية في عالم، يشتمل على جسده، يعمل وفق مبادئ ميكانيكية، والضحك إنما ينشأ حين يعود الإنسان إلى المستوى الميكانيكي، في الحالة البسيطة عندما يتزحلق على قشرة موز، وفي الحالة المعقدة حين تحاكي أفعاله الواعية بطريقة لا واعية ما هو ميكانيكي.

أي.ر.ل.

***التطور.**

H-L. *Bergson*, The Creative Mind (New York, 1946; French Original 1934).

نقطة بدء جيدة.

L. Kolakowski, *Bergson* (London, 1985).

تقديم مختصر.

A.R. Lacey, *Bergson* (London, 1989).

نقد عام لفلسفة برجسون.

*** برجمان، جوستاف (1906–1987).** فيلسوف أمريكي ولد في النمسا، درّس في جامعة آيوا لمدة أربعين عاما. ازدرى كل أشكال *المادية، رغم أنه دافع عن *السلوكية الميثودولوجية. كان عضوا في حلقة فينا، وقد كتب متأثرا بمور، رسل، وفتجنشتين، في التفريد، الكليات، والقصدية. غالبا ما يطرح آراءه عبر مقارنتها بآراء فلاسفة آخرين، من قبيل ماينونج، برنتانو، هوسرل، كواين، وستراوسن. باعتباره أحد فلاسفة اللغة المثالية، حاول تصميم نسق صوري يمكّن من عقد التمييز بين التحليلي ـ التركيبي والسمات السنتاكتية التي تشير إلى حلول الإشكاليات الأنطولوجية. يستبان أكثر إسهاماته أهمية في محاولته تبيان أن حاملات الصدق في الأفكار عبارة عن أوضاع ذهنية تحتاز، رغم بساطتها، على علامات صدقية مركبة.

إي.ب.أي.

***المادية.**

Gustav Bergmann, *Logic and Reality* (Madison, Wis., 1964).

*** بردجمان، برسي وليام (1882–1962).** عالم فيزيائي متميز، أحدث أثرا لا يستهان به في فلسفة العلم في القرن العشرين بتوكيده أن أعمال ونتائج العلم، خصوصا الفيزياء، «إجرائية». أعجب كثيرا بعمل أينشتين في النسبية ونتائجها التي تبدو مفارقية حول الزمن، وقد جادل بأن الملجأ الوحيد إنما يتعين في شكل صارم إلى حد كاف من الذرائعية، حيث تختزل مفاهيم العلم عبر العمليات الضرورية الخاصة بتحقيقها أو تطبيقها.

غير أن الكثير من الفلاسفة المحترفين يجدون تفكير بردجمان ممعنا في التبسيط، وهم يجادلون بأنه يتوجب على نهاية العلم أن تكون «مفتوحة»، وأن العلم يتجاوز نطاق قاعدته الامبيريقية، حيث يقر مزاعم تتخطى أي شيء يمكن رده إلى مجموعة من الإجراءات. الراهن أن بردجمان نفسه يسلّم بأن الارتباط بين المفاهيم والعمليات في العلم يكون أحيانا «غير مباشر». غير أن النقاد يرون أن الحديث عن الإجرائية غير المباشرة» أشبه ما يكون بوصف سيدة بأنها «حامل إلى حد ما».

م.ر.

*الذرائعية.

P. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York, 1927).

——, *The Way Things Are* (Cambridge, Mass., 1959).

P. Frank, *The Validation of Scientific Theories* (Boston, 1959).

*** البرهان.** لكلمة «برهان» "argument" ثلاثة معان أساسية:

1. شجار، كأن يتشاجر الجيران عبر الساحة حول ما يخصهم من عقارات [يسري هذا على الإنجليزية ولا يسري على العربية].

2. بالدلالة الأكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية، البرهان مركب يتكون من فئة من القضايا (تعرف بالمقدمات) وقضية (تعرف بالنتيجة). تستطيع أن تستخدم برهانا عبر إقرار مقدماته واشتقاق نتيجته أو الاستدلال عليها. يتعين وضع علامة تحدد النتيجة، كأن تستخدام كلمة «لأن» أو ما في حكمها قبل المقدمات («لا بد أن الوقت تجاوز السادسة، لأن الفصل فصل صيف، والشمس قد غربت»)، أو باستخدام التعبير «ومن ثم»، «وفق ذلك» أو ما في حكمها، قبل النتيجة («النفس لا مادية؛ ومن ثم فإنه لا حيز تشغله»). يكون البرهان سليما حين تلزم نتيجته عن مقدماته (أو يمكن اشتقاقها من مقدماته). قد يكون البرهان جيدا رغم أنه ليس سليما، طالما كانت مقدماته تدعم نتيجته بطريقة لا استنباطية، استقرائيا على سبيل المثال.

الأسباب التي تجعل البرهان الرديء عاجزا عن تقديم دعم، أو يطرح دعما ضعيفا، لنتيجته أكثر من تحصى. غير أن هناك أمثلة عليها: «يبطل القول إن جم وبل معا ممن يمتنعون عن شرب المسكرات؛ جم ليس منهم؛ ولذا فإن بل منهم»، «ليس بمقدورك أن تركب الدراجة؛ فهي في الحمّام، وليس بمقدورك أن تركب دراجة في الحمام»؛ «أحاديث معظم المتملقين معسولة؛ ولذا من المرجح أن يكون ذو الحديث المعسول متملقا»؛ «معظم المتملقين وسيمون؛ ولذا فمن المرجح أن يكون المتملق الذي في وجهه ندبة وسيما»؛ «كل عدد إما أن يكون عددا أو تاليا له؛ كل عدد أو تاليه زوجي؛ ولذا كل عدد زوجي» (يعزى هذا البرهان إلى جيتش)، «العشب أخضر؛ ولذا فإن الثلج أبيض». البراهين التالية جيدة (بمعنى أنها سليمة أو بمعنى أن مقدماتها تدعم نتائجها بشكل فعال): «كل ما لا يقبل الوصف يقبل الوصف الذي يقر أنه غير قابل للوصف؛ من ثم، كل شيء قابل للوصف»؛ «لأنه لم يوجد سوى عدد متناه من البشر، ثمة كائن بشري لا أم بشرية له»؛ «الله قادر على كل شيء؛ ولذا فإنه قادر على الانتحار»؛ «يتعين أن تقع لندن جنوب مسينا؛ ذلك أنها تقع جنوب روما، وروما تقع جنوب مسينا»، «إنه أثقل من الهواء؛ ولذا فإنه لن يحلق بعيدا دون قوة محركة».

تبين بعض تلك الأمثلة أنه بالإمكان أن يحتاز البرهان الجيد على مقدمة باطلة، وأن يحتاز البرهان الرديء على مقدمة صادقة. النهج المثالي للبرهان لن يفضي من مقدمات صادقة إلى نتيجة باطلة (اصطلاحا، يختص مثل هذا النهج بخاصية الحفاظ على الصدق)، غير أن الاستنباط وحده هو القادر على تحقيق هذا المثال. ثمة مناهج أخرى، الاستقراء مثلا، جديرة بالاستخدام طالما كانت تحافظ على الصدق عادة. إثبات النتيجة لا يتطلب فحسب برهانا جيدا. يتوجب أن تكون المقدمات التي يبدأ منها البرهان صادقة أيضا (أحيانا تخصص كلمة «صحيح» لوصف البراهين السليمة ذات المقدمات الصادقة)، كما يتوجب أن تكون تلك المقدمات «معطاة» مسبقا ـ أي تم قبولها أو قابلة لأن تقبل في مرحلة لم يتم فيها قبول النتيجة (لا تستطيع مثلا إثبات نتيجة صادقة من نفسها، رغم أنك سوف تجادل بطريقة صحيحة). (*المصادرة على المطلوب).

توضح الأمثلة أيضا أنه بالمقدور جعل البرهان أكثر قوة عبر إضافة مقدمات أخرى. الواقع أن أي برهان س، ....، ولذا ص»، مهما كان رديئا، يمكن أن يصبح برهان سليما عبر إضافة المقدمة «إذا س، ....، ف ص». وبالطبع، إذا كان البرهان الأصلي رديئا، سوف تكون هذه المقدمة الإضافية باطلة، ما يعني أنها لا تجدي نفعا في إثبات النتيجة. من شأن إضافة بعض المقدمات الإضافية إضعاف البرهان، إذا لم يكن استنباطيا؛ مثال ذلك، المقدمة «إنها بحيرة» تدعم النتيجة «إنها نقية» أكثر مما تدعمها المقدمة «إنها بحيرة مياهها غير متجددة».

3. في لغة الرياضيات، «حد» (argument) *الدالة مدخل من مدخلاتها، أو ما تنطبق عليه، في حين يسمى مخرج الحد المعطى بالقيمة. مثال ذلك، الدالة والد أو كون المرء والد س، قيمتها داود نسبة إلى الحد سليمان، والدالة ناقص، أو س - ص، قيمتها 3 نسبة لـ الحدين 17، 14 وفق هذا الترتيب.

سي.أي.ك.

*البراهين، أنواع؛ الاستنباط؛ الاستقراء؛ الاستدلال؛ السلامة.

P.T. Geach, *Reason and Argument* (Oxford 1976).
C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978).
R.M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991).

*** البراهين، أنواع.** البرهان فئة من القضايا تشكل إحداها، النتيجة، موضع الجدل أو الشك، في حين توفر سائرها، المقدمات، أساسا، فعليا أو ممكنا، لحسم الجدل أو تبديد الشك. هذا تعريف ضيق إلى حد، إذ يمكن للبرهان أن يحتاز على عدة مقدمات، كما في حال البرهنة التسلسلية، حيث تكون نتيجة أحد البراهين الفرعية مقدمة في برهان فرعي آخر. غير أنه أيضا تعريف واسع إلى حد، في علاقته بمعنى لكلمة «برهان» يستخدم على نحو سائد في الفلسفة، حيث تشير هذه اللفظة إلى مركب من القضايا (عادة فئة صغيرة ومحددة) يصنف إلى مقدمات ونتيجة.

فضلا عن ذلك، بالمقدور تطبيق ذلك التعريف في سياقات محادثية مختلفة، إذ قد تتعدد أنماط الجدل المتعلقة. يتعين أحد معاني "argument" [«شجار»] في تبادل الهجوم اللفظي والهجوم المضاد [يسري هذا على الإنجليزية ولا يسري على العربية]. هذا سياق تحادثي، ولكن ثمة سياق آخر يشكل النمط الأكثر منظومية من التبادل حيث يروم كل طرف تبرير إقراره والشك في إقرار الطرف الآخر أو دحضه، عبر وسائل مبررة، باستخدام معايير تدليلية مقبولة. براهين هذا النوع، التي تستخدم لحسم صراع ابتدائي بين الآراء، تطرح في النقاش النقدي (فرانس هـ. فان امرسون وروب جروتندورس *Argumentation, Communication and Fallacies)*. في المقابل، "argument" [المساومة] لعقد صفقات البضائع أو الخدمات تحدث في المفاوضات. ولكن في البرهان ثمة أساسا قضية أساسية تعد موضع شك، خلافا للتفسير مثلا، حيث يسلّم عادة بالقضية المراد تفسيرها، أو على الأقل فإنها لا تعد موضع شك أو تساؤل، فيما يتعلق بغاية التفسير.

في البرهان السليم استنباطيا، العلاقة بين المقدمات والنتيجة علاقة تامة بمعنى أنه يتوجب على النتيجة أن تصدق في كل حالة تصدق المقدمات، دون أي استثناء. التالي مثال تقليدي: «كل إنسان فان؛ سقراط إنسان؛ ولذا فإن سقراط فان». لا يتوجب أن تكون المقدمات صادقة، ولكن إذا كانت صادقة، فإنه يتوجب أن تكون النتيجة صادقة.

في البرهان القوي استقرائيا، الرابط بين المقدمات والنتيجة مؤسس على الاحتمال، بحيث إنه إذا صدقت المقدمات، يمكن إقرار صدق النتيجة بدرجة احتمالية (تقاس عادة بكسر يتراوح بين 0 و 1، حيث 1 القيمة التي تحدد للبرهان السليم استنباطيا، الحالة الحدية).

في البرهان *المعقول افتراضا، الرابط بين المقدمات والنتيجة مؤسس على عبء الإثبات، بمعنى أنه لا يعرف ما إذا كانت النتيجة صادقة أو باطلة، ولكن إذا كانت المقدمات صادقة، فهذا شرط كاف، أساس عملي للسلوك كما لو أن النتيجة صادقة، في غياب دليل على بطلانها. البراهين المعقولة افتراضا نوع من البراهين المؤسسة على الجهل يتوجب إبداء الحرص في التعامل معها، بسبب طبيعتها الاشتراطية، ما يجعلها عرضة للخطأ بل مدعاة أحيانا لارتكاب الأغاليط (ولتون *Plausible Argument in Everyday Conversation*).

البراهين المعقولة افتراضا شائعة في المحادثة اليومية، ويرتبط سوء استخدامها بكثير من الأغاليط التقليدية غير الصورية، المألوفة في كتب المنطق التدريسية. بعض من أنواعها الأكثر سوادا مشار إليه أدناه، فضلا عن بعض أنواع تقليدية أخرى من البراهين والأغاليط.

البرهان المؤسس على علامة يشتق نتيجة تقر حضور جانب من الموقف تأسيسا على ملاحظة جانب آخر يعد عادة مؤشرا لحضوره. مثال ذلك، «هذه (فيما يبدو) آثار أقدام دب على الثلج؛ ولذا ثمة دب مر من هنا».

البرهان المؤسس على رأي خبير يستحدث فرضا مفاده صدق قضية تأسيسا على ركون إلى رأي خبير مؤهل تأهيلا مناسبا زعم صحتها. وبوجه أكثر شمولية، غالبا ما تؤسس البراهين على لجوء إلى سلطة من نوع أو آخر، مثال السلطة القضائية، مغايرة لسلطة الخبراء. يقوم لوك (في *Essays Concerning Human Understanding*) بتعريف نوع من البراهين يسميه *argumentum ad verecundiam*. (البرهنة المؤسسة على الاحترام أو التواضع) حيث «تعزى سلطة إلى رأي شخص اشتهر بدوره، تعليمه، تفوقه، قدرته، أو أي

سبب آخر، وحظي باحترام عام»، وتوظيف ذلك في دعم رأي المرء. لا يقر لوك أن هذا البرهان أغلوطة، لكنه يوضح كيف يمكن أن يوظف بوصفه كذلك من قبل شخص يصور من يختلف معه في الركون إلى رأي الخبير على أنه متعجرف أو متكبر، لأنه لا يحترم السلطة على نحو كاف.

البرهان المؤسس على معتقدات تتعلق بالسلوك الاجتماعي لشخص أو جماعة يطرح قضية بوصفها أكثر معقولية تأسيسا على أنها أقرت من قبل شخص ذي طباع جيدة. النسخة السلبية من هذا البرهان هو البرهان التعسفي أو الشخصي *ad hominem* الذي يزعم أن البرهان ليس معقولا تأسيسا على أن من يدافع عنه ذو طباع سيئة (عادة ما يتم توكيد الطبيعة السيئة الخاصة بالمصداقية). في *Essays* يعرّف لوك *argumentum ad* *hominem* بأنه التكتيك الخاص بالضغط على الشخص «بنتائج مشتقة من مبادئه أو تنازلاته». هذا الوصف قريب من نوع البرهان المسمى ببرهان *circumstantial ad hominem* ، حيث يشكك في برهان أو دحضه تأسيسا على أن ظروف صاحبه لا تتسق مع ما يدافع عليه في برهانه. مثال ذلك، إذا جادل رجل سياسي في صالح تخفيض المرتبات في القطاع العام، لكنه غير راغب في تخفيض مرتبه، قد يقوم النقاد بالهجوم على برهانه بالإشارة إلى هذا التضارب الظاهر.

البرهان المؤسس على الجهل *Argumentum ad ignrantiam* هو البرهان الذي يقر بطلان (أو صدق) قضية تأسيسا على أنه لم يثبت صدقها (أو بطلانها). أحيانا يكون هذا نوعا مشروعا من البرهنة المؤسسة على عبء الإثبات. مثال ذلك، في محكمة الجنايات، إذا لم يتم إثبات أن المتهم مذنب، فإنه يستنتج أنه بريء. على ذلك، إذا تمادينا في تطبيقه، قد يوظف هذا البرهان بوصفه استراتيجية سوفسطائية. في الخمسينيات، في اجتماع لجنة ماكارثي البرلمانية التي عقدت لسماع الشهود ، اعتبر الفشل في إثبات عدم وجود ارتباطات مع الشيوعية دليلا على أن بعض الناس مذنبون بجريمة التعاطف مع الشيوعية.

Argumentum ad populum هي استخدام الركون إلى الرأي العام في دعم نتيجة ما. قد يتخذ هذا البرهان شكل اللجوء إلى مجموعة من المؤيدين، تيارات شعبية من نوع أو آخر، أو سبل غبر الناس على القيام بالأشياء وفقها. في حالات كثيرة يعد هذا نوعا معقولا من البرهنة، لكنه يمكن استخدامه تكتيكا سوفسطائيا للضغط على الخصم في برهان ما، أو في الركون إلى مصالح الجماعة أو المؤيدين بطريقة عاطفية، بدلا من عرض شواهد قوية يتعين توفيرها.

Argumentum ad misericordiam هو استدرار الشفقة لدعم نتيجة المرء. أحيانا يكون مثل هذا السلوك مناسبا، لكنه غالبا ما يوظف تكتيكا سوفسطائيا لتجنب حمل الإثبات عبر تغيير اتجاه البرهان بعيدا عن المسألة الحقيقية.

د.ن.و.

*الاستنباط؛ الاستقراء؛ مناهج مل؛ الشهادة.

Charles L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1960), ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975).

Frans H. van Eemeren and Rob Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies* (Hillsdale, NJ, 1992).

Douglas N. Walton, *Plausible Argument in Everyday Conversation* (Albany, NY, 1992).

* **البرهنة.** الإثبات. يكون الشيء قابلا للبرهنة على صحته إذا كان بالمقدور إثباته، ويكون قابلا للبرهنة على بطلانه إذا كان هناك *إثبات لبطلانه. الإثبات الاستنباطي هو المقصود هنا عادة. تكون البرهنة بوجه عام من مقدمات صادقة تفضي عبر خطوات منطقية إلى نتيجة. اعتقد فتجنشتين أن الإثباتات الأصيلة في الرياضيات أو المنطق يمكن مسحها، أي استيعابها. يمكن اعتبار كلمة «برهنة» («تبيان») تجسيدا لهذا المبدأ. إذا لهج حاسوب «ساحق للأعداد» بحل معادلة، سوف نقبلها، لكن ذلك لا يعني أنه برهن على ذلك الحل.

ر.ب.ل.ت.

P.T. Geach, *Reason and Argument* (Oxford, 1976).

* **المبرهنة.** في النسق *الأكسيوماتي، المبرهنة هي آخر قضية أو صيغة في سلسلة من القضايا أو الصيغ كل منها بدهية أو يلزم عن خطوات أسبق وفق قواعد محددة. مثل هذه السلسلة عبارة عن إثبات أو اشتقاق. الإثبات يكون صوريا على نحو بيّن حين تكون العملية كلها سنتاكتية ويمكن تنفيذها دون أي اهتمام آخر بالمعاني، كما في حساب الكومبيوتر.

في بعض الأنساق الصورية في المنطق التي تستخدم *الاستنباط الطبيعي، يمكن إنتاج مبرهنات المنطق دون ركون إلى بدهيات. في مثل هذه الحالات تكون مبرهنة المنطق مبرهنة يمكن استنباطها من فئة خالية من القضايا.

ر.ب.م.

A. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **البرجوازية والبروليتاريا.** في النظرية

الماركسية، البرجوازية والبروليتاريا هما أكثر الطبقات الاجتماعية تأثيرا في المجتمع الرأسمالي الحديث الذي تتعين علامته الفارقة في *صراع الطبقات. البرجوازيون هم الذين يحتازون على ملكية خاصة ووسائل الإنتاج ويعيشون من أرباح وفوائد رأس المال. أما البروليتاريا فطبقة من عمال الأجرة يستغلهم رأس المال. إلى البرجوازيين يعزو ماركس فضل خلق القوى المنتجة التي تشكل أسس المجتمع الحديث، لكنه يرى أن إمكانات تلك القوى في خدمة الإنسانية لا تتحقق إلا عقب قيام البروليتاريا بتثوير النظام الاجتماعي.

أي.و.و.

*ديكتاتورية البروليتاريا.

Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, 1974).

G.A. Cohen, 'Bourgeoisie and Proletarian', in S. Avineri (ed.0, *Marxist Socialism* (New York, 1973).

E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1968).

*** بردييف، نيكولا الكسندروفتش (1874–1948).** فيلسوف روسي متدين ذو نفوذ مهم، غرم في صباه بماركسية الكانتية المحدثة، ثم طور شكلا من المثالية الروسية تسمى أحيانا «الوجودية المسيحية». عنده ما يوجد حقيقة هو الروح، بوصفها عملية خلق: كل كائن، حتى الله، ذات محددة لمصيرها منهمكة في تحقيق القيم. لا يكتسب الكائن البشري شخصيته إلا إذا لاحظ ماهيته الخلاقة، وهذا ما هو بمقدوره فعله في مجتمع يجسد الجماعة الحقيقية (sobonost) التي تتطلع إلى أن تتماهى غايتها مع الله. يعارض بردييف برؤيته في «الاشتراكية الشخصية» الفردانية البرجوازية قدر ما يعارض بها أية جمعانية تخضع الفرد إلى الجماعة. ناقد حاد للاستبدادية، نفي من روسيا عام 1922 واستقر في باريس. منذ تقويض الاتحاد السوفيتي ذاع صيت أعماله ثانية في روسيا.

د.باك.

N.A, Bardyaev, *The End of Our Time*, tr., D. Attwater (London, 1933).

——, *Solitude and Society*, tr. G. Reavery (London, 1938).

——, *Dream and Reality*, tr. K. Lampart (London, 1950).

*** المبررات والأسباب.** ظواهر ترتبط العلاقة بينها بمنزلة الكينونات العاقلة أو الحرة في العالم الطبيعي.

كثير من التفسيرات السيكولوجية البدهية والتاريخية لمعتقدات الناس وأفعالهم تطرح عبر المبررات. ثمة أسئلة تثار بخصوص (1) ما إذا كانت التفسيرات سببية، و(2) ما إذا كانت تذكر أشياء تعد أسبابا لمًا يفسر. الإجابة السلبية لـ (1) يطرحها الفيلسوف الذي يعتبر دراسة الكائنات البشرية خارج المجال السببي (الذي يفترض غالبا أنه يتطابق مع مجال العلم الموضوعي). الإجابة الإيجابية لـ (2) تضمن أن التصورات التي تطرح من منظور بشري داخلي والتصورات المطروحة من منظور سببي أكثر خارجية معنية بالأشياء نفسها. المواقف الوسطى ممكنة.

حين تكون المسألة مسألة تفسير *فعل، غالبا ما يطرح السؤال الأساسي، ربما على نحو مضلل، بالصياغة «هل المبررات أسباب؟».

جي.هورن.

*الذهنية، السببية.

Donald Davidson, "Actions, Reasons and Causes", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

*** التبرير الابستمولوجي.** خاصية تعزى إلى المعتقد بسبب استيفائه مبادئ تقويمية بعينها تتعلق بما يتوجب على المرء الاعتقاد فيه. تقيس مثل هذه المبادئ «جودة» المعتقد بقدر ما تعنى بالغايات الابستمولوجية، من قبيل الاحتياز على الحقيقة وتنكب الخطأ.

تعتبر الرؤية الكلاسيكية التبرير ضروريا *للمعرفة، وترى أنه يتوقف على ملاءمة المبررات أو الشواهد التي يحتازها المرء نسبة إلى معتقد معطى. تفضي هذه الرؤية المؤسسة على المبررات إلى سؤالين ملحين: (1) هل كل معتقد مبرر مؤسس على معتقدات أخرى توظف بوصفها مبررات؟ أليست هناك أسس للمعتقدات لا تنقل جودتها إليها من معتقدات أخرى؟ (2) متى تكون مبررات المرء لمعتقده جيدة إلى حد يكفي لأن يكون المعتقد مبررا؟

*التأسيسية نظرية في بينة التبرير تقر أن بعض المعتقدات أساسية، أي مبررة دون أن تكون مؤسسة على معتقدات أخرى. المعتقدات غير الأساسية المبررة مؤسسة على تلك الأسس عبر استدلالات سليمة. يفترض أن تفضي نظرية مثل هذا الاستدلال إلى إجابة عن السؤال الثاني.

تنكر التساوقية وجود معتقدات تأسيسية، وتزعم أن التبرير مسألة تتعلق بدرجة «تساوق» المعتقد مع معتقدات أخرى. مختلف نظريات التساوق تعرف التساوق بطرق مختلفة، مثال كونه مسألة اتساق، تفسير، احتمال، أو «معقولية مقارنة». بعض مقاييس

درجة تساوق المعتقد ضرورية للإجابة عن السؤال الثاني.

تستعيض *الموثوقية عن الرؤية التبريرية التقليدية بفكرة مفادها أن المعتقد يكون مبررا حين ينتج عن عملية أو نهج مجاز، حيث يكون الجواز دالة لجدارة الإجراء بالثقة، في حين تقيس الجدارة بالثقة أرجحية صدق المعتقد. تحديد العمليات أو المناهج الجدارة بالثقة (وهي مسألة يبدو أن علم النفس وعلم الإدراك المعرفي على صلة بها) توفر إجابة هذه النظرية عن السؤال الثاني.

أي.آي.ج.

جي.و.ب.

B. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1986).

K. Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, Colo., 1990).

P. Moser, *Empirical Justification* (Dordrecht, 1985).

*** برستلي، جوزيف (1733–1804).** فيلسوف إنجليزي نفعي وعالم ولاهوتي غير متطرف. عمله السياسي الرئيسي هو Essays on the First Principles of Government (1768). هذا عمل مهم لأن بنتام ربما اكتشف هنا صياغة *القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس. حاول قبل بنتام ربط مبدأ النفع بالأفكار الديمقراطية. إشكالية الحكومة إذن هي اكتشاف طريقة لمماهاة مصالح الحكومات بمصالح المحكومين. يقر حله أنه بالمقدور مماهاة المصالح عبر إلزام الحكام بالحكم في صالح الناس. «لا شيء سوى خشية الحكام المستمرة من الثورة في صالح منافس لهم تقيد مثل أولئك الأمراء». برستلي شخصية مهمة نسبة إلى الكثير من الاكتشافات في الكيمياء والفيزياء.

ر.س.د.

Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, tr. Mary Morris (London, 1928).

*** بركلي، جورج (1685–1753).** بركلي شخصية آسرة وظاهرة فذة في تاريخ الفلسفة. قام فلاسفة بتشكيل أنساق ميتافيزيقية جريئة، شاملة، وغالبا ما تكون غريبة ومدهشة. آخرون، خصوصا في الموروث الإنجليزي (تومس ريد في القرن الثامن عشر، وجي. إي. مور في القرن العشرين على سبيل المثال)، كرسوا اهتمامهم لتوضيح «الفهم المشترك» والدفاع عنه. أيضا ثمة من عني أساسا بالدفاع عن الإيمان الدين والعقيدة الدينية ضد أعدائهما. إنجاز بركلي المتفرد يتعين في أنه تمكن، ببراعة وحذق متميزتين، من القيام بكل ذلك دفعة واحدة. لقد اختلف القراء في تقويمهم لقيمة تلك الانشغالات التي يتضح أنها ليست متساوقة. يسهل أن تعتبره أساسا ميتافيزيقيا حالما ـ مثلما اعتبره كل مجايليه، ما سبب له غما أربكه. في عهد متأخر، وكرد فعل لذلك الاعتبار، نزع البعض إلى توكيد تميزه بوصفه نصيرا *للفهم المشترك. لا ريب أن دفاعه عن الدين، إن كان بالكاد موضع انشغال حاسم، كان صادقا. ولكن يتوجب أساسا أن نحاول أن نفهم كيف تسنى له، ليس بطريقة مزاجية بل بوصفه منظّرا حكيما، أن يشكل كلا مترابطا من اهتماماته المتنوعة.

الأعمال التي يركن إليها ذياع صيته كان أنجزها عندما كان يافعا. ولد وتعلم في ايرلندا، وقد زار إنجلترا أول مرة حين بلغ الثامنة والعشرين، عام 1713، العام الذي صدر فيه كتابه *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. لكنه كان آنذاك قد نشر كتابه *A New Theory of Vision* (1709)، وعمله الأساسي *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710). أعماله الفلسفية اللاحقة اقتصرت على الدفاع والتفصيل، وإن عدل في جانب أو اثنين آراءه التي سبق أن خلص إليها. الراهن أنه يستبان من مراسلاته أنه اهتمامه اللاحق بالمشاغل الفلسفية قد أفسح الطريق أمام انشغالات مغايرة. في هذا الخصوص، يختلف بركلي كلية عن لوك ـ المستهدف أساسا من انتقاداته ـ فكتاب لوك *Essays Concerning Human Understanding* (1690) لم ير النور إلا بعد قيام مؤلفه بتأملات وتعديلات عديدة، وقد بلغ عمره آنذاك ستين عاما. لقد كان الفتى بركلي يميل إلى إطراء أفكار لوك، بطريقة لا تخلو من السخرية، لكونها جديرة بالإكبار نسبة إلى رجل بلغ من العمر عتيا.

تعين أحد الدوافع الأساسية في فلسفة لوك ـ التي كان بركلي على ألفة تامة معها أيام دراسته ـ في استنباط مترتبات الإنجازات العظيمة التي حققها العلم في القرن السابع عشر. لقد ثبت لديه بما لا يدع مجالا للشك أن الكون المادي منظومة حقيقية من الأجسام المتأثرة ميكانيكيا في الفضاء ـ أجسام «مصنوعة» من المادة، وتختص فحسب بخصائص «الصلابة، الشكل، الامتداد، الحركة أو السكون، والعدد» (*الكيفيات الأولية) المتطلبة لأسلوبها الميكانيكي في العمل. هذا هو صخر أديم مذهبه. إن تلك الأجسام تؤثر في أعضاء البشر الحسية، فضلا عن أشياء أخرى، عبر الاتصال الفعلي «بالأشياء الخارجية»، أو، في حالة الإبصار، عبر «جسيمات غير محسوسة» تنبعث أو تنعكس منها.

تصل هذه الاستثارة الميكانيكية عبر مسار طبيعي إلى الدماغ، حيث تسبب نشوء *أفكار في العقل. الأفكار هي الأشياء التي يعيها الملاحظ حقيقة. في بعض الجوانب، تمثل الأفكار للعقل بأمانة خصائص «العالم الخارجي» الفعلية ـ فالأجسام تحتاز فعلا على «صلابة»، الخ. غير أنها لا تمثلها في جوانب أخرى؛ لا شيء يناظر في الواقع المادي أفكارنا عن الصوت، اللون، والرائحة على سبيل المثال، فهذه مجرد سبل يتأثر عبرها الملاحظ الموجود في المكان المناسب بالمثير الميكانيكي الملائم.

منذ سني حياته الأولى، اعتبر بركلي هذه الرؤية للعالم منافية للعقل، خطرة، وبغيضة. إنها منافية للعقل، لأنها تستلزم *ريبة خيالية يستبان أن الفهم المشترك ينكرها. إذ كيف يتسنى للملاحظ، الذي لا يعي سوى أفكاره، أن يعرف أي شيء عن عالم لوك الخارجي؟ إن لوك نفسه يؤكد أن اللون مثلا مجرد خاصية ظاهرية غير حقيقية: ولكن كيف يتسنى له أن يعرف أن أفكارنا تمثل لعقولنا بطريقة صحيحة، في أي جانب، خصائص العالم الحقيقية؟ لن يحتاج الفيلسوف المرتاب سوى اقتراح إمكان أن تكون أفكارنا تضللنا ليس فقط في بعض الجوانب، بل في كل الجوانب، ومن البيّن أن لوك عاجز عن الرد على ذلك الاقتراح ـ الراهن أنه عاجز حتى عن أن يضمن لنفسه أن ثمة عالما خارجيا أصلا. بالتوكيد أن هذا موقف لا يقبله ذو حِجر.

لكنها رؤية خطرة أيضا، أو هكذا يزعم بركلي. ذلك أنه فضلا عن هذا النزوع العام شطر ريبة منافية للعقل، يبدو أن*العلموية، كما يمكن أن نسميها، التي يتسم بها مذهب لوك تفضي إفضاء طبيعيا إلى المادية، وعبر الحتمية السببية الشاملة، إلى الإلحاد، ومن ثم إلى إفساد الأخلاق. الله عند لوك هو مصمم وخالق ومبدئ الآلة العظيمة، ولكن هل يستطيع أن يثبت أن المادة نفسها ليست سرمدية، لا بدء لها ولا منتهى؟ هل يمكن أن يصبح الله الجبار زائدا عن الحاجة؟ مرة أخرى، رغم أن لوك نفسه افترض أن العقول «جواهر لامادية»، ورغم أنه أمّل حقيقة في دعم رؤية مسيحية في الروح، فإنه يعترف بعجزه عن دحض الزعم المقابل الذي يقر أن الوعي قد يكون مجرد خاصية من خصائص المادة، ما يجعله يرتهن كلية بالحفاظ على ظروف مادية خالصة. هذا يعني أن نظريات لوك تسمح في أفضل الأحوال، وتشجع في أسوئها على إنكار وجود الله وخلود الروح. وعبر هذا الإنكار يسقط الدين، وتسقط الأخلاق بسقوطه.

وأخيرا، يتضح أيضا من تعبيرات بركلي، ولكن بدرجة أقل، أن فكرة العالم بوصفه آلة ضخمة تكدره وتسبب اهتياجه. لوك يغرم بالميكانيكية. إنه يبتهج بمجاز *الساعة والمحرك، النابض، الرافعة، العجلة. الراهن أنه يعتبر الآلات نموذجا للقابلية المرضية للفهم. غير أن بركلي ينفر من كل ذلك. لقد أيقن من أنه لا سبيل أن يكون خلق الله شبيها بهذا ـ خصوصا إذا تطلب إقرار ذلك اعتبار ظاهرها الفعلي مضللا، وأن «جمال الخلق المرئي» مجرد «بريق زائف». لماذا نكذب شهادة الحس بغية اعتناق هذا الكابوس؟

ما الذي يتوجب فعله إذن؟ لقد اعتقد بركلي أن سبيل الخلاص من كل تلك الإرباكات بيّن، بسيط بطريقة مفيدة للفهم، وهو أصلا في المتناول. على حد تعبيره في مذكراته، «لست مندهشا من حكمتي في اكتشاف هذه الحقيقة البينة وإن ظلت مدهشة، بل من حمق خصومي الذين عجزوا عن اكتشافها قبلي». الحل هو إنكار وجود *المادة.

بداية يؤكد بركلي أن هذا الإنكار الذي يبدو غريبا مدعوم من قبل الفهم المشترك. لوك نفسه يسلم بأننا لا نعي حقيقة سوى أفكارنا. إنكار وجود «أشياءه الخارجية» لا يعني إذن أننا قمنا بسحب أي شيء سبق أن ولج في خبرتنا. ليس هذا فحسب، إذ بمقدور ذلك الإنكار أن يضع حدا لكل شكوكنا الارتيابية. السبب الذي جعل لوك يضطر إلى أن يسلم للفيلسوف المرتاب بإمكان أن تضللنا أفكارنا بخصوص الخصائص الفعلية التي تختص بها الأشياء، إنما يرجع إلى كونه اعتبر الأشياء شيئا مغايرا للأفكار، فالأفكار عند لوك مجرد «تمثيل» لها. ولكن إذا قمنا، عقب حذف الجسم المادي المفترض، بتبني مذهب يقر أن كل أشياء الخبرة العادية مجرد «مجموعات من الأفكار»، سوف تتضح استحالة اقتراح إمكان أن تكون الأشياء مغايرة لما تبدو لنا ـ بل سوف يستحيل حتى اقتراح الشك في وجودها. إذا لم تكن التفاحة جسما ماديا «خارجيا»، بل مجموعة من الأفكار سوف أكون متيقنا كلية ـ شأن أي شخص آخر ذي عقل راجح ـ من أنها موجودة وأنها تحتاز حقيقة على اللون، الطعم، والرائحة التي أجدها فيها. الريبة في مثل هذا الأمر البسيط لا تثار إلا عبر إقرار لا مدعاة له، إقرار وجود أشياء متمايزة عن الأفكار التي نحتاز ومضافة بطريقة زائدة عن الحاجة إليها.

قد يعترض بأنه لا ريب أن لأفكارنا عللا. إننا لا ننتج أفكارنا وفق مشيئتنا؛ بيّن أنها تأتي إلينا من مصدر مستقل. وما عساه أن يكون إن لم يكن «العالم

الخارجي»؟ بيد أن هذا الاعتراض، فيما يقر بركلي، ينعكس كلية بحيث يكون في صالحه. ذلك أن تسبب هو أن تفعل، ولا شيء فاعل حقيقة سوى إرادة الكائن العاقل. هذا يعني أن أشياء لوك الجامدة ليست الأسباب الحقيقية لأي شيء؛ الأفكار التي تحدث في عقولنا بالطريقة التي تحدث بها، بمثل هذا النظام والترابط والتواتر الجديرة بالإعجاب، يتوجب أن تكون نتيجة لإرادة كائن عاقل. وبالطبع فإننا ندري بوجود مثل هذا الكائن ـ الله، الخالد، الغامر الحضور، الكلي المعرفة، «الذي نعيش، نتحرك، ونحتاز على وجودنا فيه، الذي يعمل في كل شيء، وبه قوام كل شيء». إن بركلي يعجب من «حمق وغفل» الناس الذين رغم أنهم «محاطون بهذا التجليات البينة للألوهية، لا يتأثرون بها إلا أقل تأثير، كما لو أن الضوء الباهر أعمى بصائرهم» (*Principles*, para. 149).

وأخيرا، وهذا لا ريب ما أرضاه أكثر من أي شيء آخر، يجد بركلي نفسه في موقف يمكّنه من وضع العالم المادي في مكانه الذي يليق به. إذا لم تكن هناك مادة، ولا أجسام مادية، ليست هناك «جسيمات»، ولا «جسيمات غير محسوسة»، فإنه يستحيل على التنظير الفيزيقي الميكانيكي بأسره، الذي يعجب به لوك، أن يكون صحيحا، لأنه ليس ثمة ما يصدق عليه. في البداية، في عمله المبكر (رغم أنه أساسي) *Principles*، يتخذ بركلي هذا الموقف في شكله المتطرف. ثمة دور متواضع يمكن أن يقوم به العالم، يقتصر على ملاحظة ووصف أشياء الخبرة، بحثا عن تعميمات صحيحة حول مسار الأفكار، أي الظواهر الطبيعية. غير أن يتوجب اعتبار أي إشارة لأشياء يفترض أنها تشكل «أساسا» للخبرة البشرية تقوم بتفسير وتعتبر، كما عند لوك، أكثر حقيقية منها ـ مجرد هراء. غير أن بركلي يقوم في فترة لاحقة ـ ربما بعد أن لاحظ أنه قد اتخذ بإنكاره الكلي ليس فقط مذهب لوك، بل جاسندي ونيوتن وبويل، موقفا متطرفا ـ بطرح نسخة معدلة بارعة من مذهبه، رغم أنها ظلت تسير ضد التيار السائد في عصره، وبشرت بكثير من أفكار فلاسفة العلم المعاصر. في كتيبه *De Motu* الذي صدر عام 1721، ظل يقر استحالة صحة النظريات الجسيمية في الضوء أو المادة على سبيل المثال، لكنه شرع في إجازتها لا بوصفها حقائق بل باعتبارها قصصا خيالية مفيدة. «نظرية» البنية الجسيمية في المادة تمكّن من التعبير الرياضي الدقيق عن المعادلات، التي نستطيع عبرها القيام بحسابات وتنبؤات قيّمة؛ غير أنه لا مدعاة لافتراض وجود تلك الجسيمات. طالما أنه من المفيد لنا أن نتحدث ونحسب كما لو أنها توجد، دعونا نتحدث ونحسب. مثل هذه الحيل الفكرية «تخدم مقاصد العلم الميكانيكي والحساب، لكن تقديم خدمة في الحساب والبرهنة الرياضية شيء وتحديد طبيعة الأشياء شيء آخر. يمكن القول إن تنازل لوك للعالم الفيزيقي عن السلطة الميتافيزيقية هو ما عارضه بركلي بطريقة لا هوادة فيها منذ صغره.

ثمة عملان لاحقان لبركلي قد يذكران في عجالة. كتابه *Alciphron* (1732) عمل طويل في شكل محاورة يدافع فيه عن العقائد الإنجليكانية الأرثوذكسية ضد مختلف أنواع التفكير الحر و*الربوبية. رغم أنه عمل مقتدر إلى حد كاف، فإنه يعاني من تكلف الاصطلاح، كما أن أهميته أصبحت محدودة بعد احتضار المجادلات التي أثارته. آخر أعماله *Siris* (1744) كتاب غريب ومربك، حيث أفضى به إقرار مضجر وتأملي وغير مترابط مع آرائه المبكرة إلى بحث في مناقب *ماء القطران، وهو دواء أشهره بركلي وعمل على ترويجه بحماسة مدهشة في سنوات عمره الأخيرة.

تباطأ عمله الأساسي في إحداث أي أثر على الفلسفة، رغم أن كتابه المبكر المحدود *Essay* الذي كرسه للبصر كان معروفا إلى حد مناسب. نقده للوك، رغم أنه لم يكن منصفا دائما، كان في معظمه مؤثرا ومعتدا به؛ كما أن الانتقال إلى مذهبه الأخاذ في عالم لا مادي كلية، ذي نزعة لاهوتية مركزية، الوجود فيه هو الإدراك، وتقوم «الأرواح» البشرية فيه بالتحدث مباشرة مع الله، كان على أقل تقدير عمل عبقرية فائقة. غير أن مذهبه هذا كان أغرب من أن يحمل محمل الجد. لقد استشعر الكثيرون محقين أن حقيقة أنه كان بمقدوره، فيما يتعلق بمسار الخبرة الواقعية، أن يؤكد تطابقها مع رؤى مألوفة في الحياة العادية، لا تكفي لجعلها متماثلة ـ الراهن أنه كان بعيدا غاية البعد عن أن يقبل بوصفه صديقا للفهم المشترك. فلسفته في العلم الأصيلة على نحو آسر ـ الواقع، المجال الأساسي الذي اختلف فيه مع لوك ـ كانت أقل قدرة على الإقناع في عهده منها لو دوفع عنها اليوم. في بداية القرن الثامن عشر، كان بالإمكان، بل من الطبيعي، أن تعتبر النظرية الفيزيائية مجرد نوع من البسط للملاحظة العادية، يطرح، أو يروم طرح حقائق حرفية من القبيل نفسه، ويعبر عنه بعبارات قريبة من تعبيرات الخبرة اليومية. غير أن تعقيد النظرية الفيزيائية المعاصرة جعل تصديقها صعبا وربما مستحيلا. لقد بدا إنكارها آنذاك ليس فحسب فعلا

شاذا لا مدعاة له، بل يشكل محاولة لتقويض هيبة علماء الفيزياء، وهذا صحيح في حالة بركلي. لقد كان من سوء حظ بركلي أنه عارض، بل مقت، «الرؤية العلمية في العالم» في وقت كانت تمر بفورة صعودها الأولى.

ولد بركلي بالقرب من كلكني، ودرّس في كليتها، وبدءا من عام 1700 درّس في كلية ترنتي في دبلن. كان عضوا في إدارة تلك الكلية ـ رغم أنه كان يغيب في أغلب الأحيان ـ من عام 1701 حتى عام 1724. أصبح في عام 1709 راهبا، وفي عام 1724 عين عميدا لكلية ديري، وأسقفا في كلوين بعد ذلك بعشر سنوات. تزوج عام 1728 وتوفي بمنزله في شارع هولي ول في أكسفورد عام 1753، حين كان يشرف على إجراءات إدخال ابنه جورج إلى كنيسة المسيح. كانت حياته، بصرف النظر عن أعماله الفلسفية، لافتة أساسا بسبب محاولته المثيرة في منتصف حياته تأسيس كلية في برمودا. الغاية من ذلك كانت تبشيرية. لقد أمّل أن يجذب لكليته المقيمين في أمريكا من المستعمرين والهنود الأمريكيين الأصليين، بحيث يعودون في الوقت المناسب إلى مجتمعاتهم كهان دين ومتعهدي تنوير. بوصفه عميدا لديري، كرس لهذا المخطط طاقاته التي لا يستهان بها، قدراته على الإقناع، وفتنته الشخصية، وقد نجح في البداية في ضمان دعم خاص وحكومي. هكذا حصل على ترخيص، كما حصل على مبالغ هائلة عبر مساهمات الاشتراك الفردية، بل حصل على وعد بمساعدة يقدمها البرلمان. لكن المخطط لم يكن عمليا، وقد أكتشف هذا الأمر في النهاية. كانت برمودا، ربما خلافا لما حسب، أبعد عن الجزء الرئيسي من الأراضي الأمريكية من أن تكون مكانا جذابا لمؤسسته. في عام 1728 تجرأ على السفر بنفسه إلى أمريكا، لكن الشكوك، فضلا عن التردد، بدأت تساور المعنيين في لندن. لقد انتظر ما يقرب من ثلاث سنين للحصول على الهبة التي وعد بها، وفي عام 1731 أفصح إليه رئيس الوزراء وولبول مباشرة بأنه لا أمل في تحقيق آماله. المنزل الذي بناه بركلي وسكن فيه في نيوبورت في رود آيلند مازال في حالة جيدة.

ج.جي.و.

*الامبيريقية؛ الأيرلندية، الفلسفة؛ .esse percipi

George Berkeley, *Works*, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop, 9 vols. (London, 1949-57).

J. Foster and H. Robinson (eds.), *Essays on Berkeley* (Oxford, 1985).

G.W. Pitcher, *Berkeley* (London, 1977).

I.C. Tipton, *The Philosophy of Immaterialism* (London, 1974).

G.J. Warnock, *Berkeley* (London, 1953; reissued Oxford, 1982).

*** برلن، إزيا (1909–)**. ولد في ريجا، بلاتفيا، في أسرة يهودية هاجرت إلى إنجلترا عام 1919 في بداية الثورة البلشفية. درس في أكسفورد ودرّس الفلسفة بها في الثلاثينيات، حيث أصبح عنصرا مهما في حركة تطورت إلى أن أصبحت تعرف بفلسفة «اللغة العادية»، وقد نشر مقالات مؤثرة في منطق الاشتراطات الفرضية. ألف أول كتبه عام 1939 عن كارل ماركس. خلال الحرب، شغل مناصب دبلوماسية في واشنطن ولفترة قصيرة في موسكو («أسبوع من العمل في السفارة ـ هذه خبرتي ـ يحتاج إلى جهد أقل من التدريس يوما واحدا في أكسفورد») حيث قابل كتّابا روسا مبرزين من أمثال باسترناك واخماتوفا. رجع إلى أكسفورد وشرع في الاهتمام بتاريخ الأفكار مع إشارة خاصة للفكر السياسي، وفي عام 1957 ترقى إلى رتبة فارس وعين أستاذ كرسي النظرية الاجتماعية والسياسية في أكسفورد. كان أول رئيس لجامعة ولفسون بأكسفورد (1966–75) كما شغل منصب رئيس الأكاديمية البريطانية بين عامي 1974 و 1978.

برلن حالة نادرة بين مؤرخي الفكر والفلسفة، كونه هو نفسه فيلسوفا مهما. هذا، فضلا عن قدرة لا يستهان بها من التعاطف، وسعة المعارف، هو ما يمنح دراسته لأعمال وتأثير مفكرين مختلفين باختلاف فيكو، دي ميستر، ميكيافيلي وهردر، القوة والروعة التي تتميز بها. كان طيلة حياته ليبراليا مدنيا، وأعماله في النظرية الليبرالية ذات وقع مستمر على الفلسفة السياسية المعاصرة ، حيث يعد مفهوما التحرر الإيجابي والسلبي أشهر إسهاماته. على ذلك، يحتاز دفاعه عن المذهب الذي يقر استحالة أن تشكل غايات الحياة كلا موحدا على ذات القدر من الأهمية.

رغم أن اهتماماته وأبطاله أوربيين بطريقة انتقائية، فإن نهجه ومزاجه الفكري يتجذران في الموروث الفلسفي الإنجليزي بتوكيده الوضوح، البراهين، والمناظرات النشطة القوية.

سي.أي.جي.سي.

*التحرر.

I. Berlin, *Against the Current* (London, 1980).

——, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

*** برنتانو، فرانز (1838–1917)**. فيلسوف ألماني

تعلم في جامعات ورزبرج، مينخ، برلين، ومنستر. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة توبنجن في ابستنتيا عام 1862. بعد ذلك بعامين أصبح كاهنا. في عام 1866 كتب رسالة الاستحقاق وعيّن محاضرا بجامعة ورزبرج. أشهر كتبه هو *Psychology from an Empirical Standpoint* (tr. London, 1973)، وقد طبع بداية في ليبزج عام 1874. في العام نفسه عرض عليه منصب أستاذ الفلسفة في جامعة فينا. بعد أن غادر الكنيسة المسيحية وتزوج عام 1879، قدم استقالته من وظيفة الأستاذية، لكنه استمر في عمله *Privatdozent* في جامعة فينا حتى عام 1894. أمضى معظم سنواته الأخيرة في فلورنسا، ثم في زيورخ حيث وافته المنية.

الخلفية: فلسفة أرسطو. فلسفة أرسطو هي التي ألهمت أعماله، وقد كان يعتبر أرسطو «رجلا لكل العصور». معظم أعماله، رغم أنها نقدية في طابعها، مكرسة لمسائل أرسطية. عنيت أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه، *The Several Senses of Being* (Freiburg im Breisgau, 1862; tr. Berkeley, Calif., 1981): ورسالة الاستحقاق التي كتبها في *The Psychology of Aristotle* (Mainz, 1867; tr. Berkeley, Calif., 1977) تركز على شاغليه الأساسيين، علم النفس و*الأنطولوجيا. أيضا فحص برونتانو تلك المواضيع في محاضراته في الميتافيزيقا التي بدأ في إلقائها عام 1867.

لنجعل من الميتافيزيقا علما دقيقا، فيما يقر برنتانو، يتوجب البحث عن أساس للتيقن. يتوجب على المعرفة العلمية أن تكون بدهية ومن ثم صادقة، أو على الأقل على درجة عالية من الاحتمال. الأفكار البينة مباشرة عنده هي «النقاط الارشميدية» في كل معارفنا وبراهيننا، وفي كل العلوم(*The True and the Evident*) . (tr. London, 1966). يتوجب أيضا على الميتافيزيقا أن تتعامل مع المسائل الأنطولوجية: (أ) بمعنى ضيق، حيث تكون *فينومينولوجيا العقل، و(ب) بمعنى أوسع، حيث تكون أنطولوجيا الأشياء المغايرة لأنفسنا: العالم، الله (*On the Existence of God*) (tr. The Huge, 1987)، والأكوان.

أنطولوجيا العقل: علم النفس والفينومينولوجيا. يبدأ علم النفس عنده من أساس امبيريقي. علم النفس الامبيريقي هو علم الخبرة الباطنة أو الوعي. هذا الوعي المدرك، معتبرا في ذاته، إنما يعرض نفسه بوصفه (أ) متعلق قصديا بكينونات خارجية، و(ب) متعلقا انعكاسيا بنفسه. يحلل برنتانو هاتين العلاقتين كي يصف العناصر النهائية لبنية العقل المختبرة والقصدية. هذا ما يقوم به في نظريته في *القصدية. إنه يعرض تحليلا للمنزلة الابستمولوجية التي تتنزلها تلك الظواهر في كتابه *Descriptive Psychology* (Hamburge, 1982; tr. London, 1994) يسميه «فينومينولوجيا وصفية» أو «تشخيص فينومينولوجي». وكده هو «أن يعرّف عناصر الوعي البشري والارتباطات القائمة بينها (قدر الإمكان) بطريقة شاملة، كي يصل إلى مفهوم عام في الوعي البشري بأسره» (ibid. 1-2.). إنه يطرح «وصفا محضا» لحقائق الوعي، عوضا عن أن يهتم بالأصول السيكولوجية لظواهرنا الواعية، لأنه يتعين على مثل هذه السيكولوجيا الوراثية أن تؤسس على سيكولوجيا وصفية. يتطلب طرح وصف كامل («تحليل مجهري») لظواهر العقل البشري قيام علم النفس الفلسفي أولا وأساسا بفحص «الظواهر الذهنية»، «الوظائف» أو «الأفعال» *(The Psychology of Aristotle; Psychology of from an Empirical Standpoint)*. هكذا أصبح برنتانو يعرف بأنه مؤسس «سيكولوجيا الفعل».

تنقسم كل معطيات الوعي عند برنتانو إلى فئتين: فئة الظواهر المادية وفئة الظواهر الذهنية. الظاهرة الذهنية مثلا هي: كل فكرة أو عرض نكتسبه عبر الإدراك الحسي أو الخيال... بالعرض لا أقصد ما يعرض، بل فعل العرض ... أيضا، كل حكم.. . هو ظاهرة ذهنية. يشتمل هذا أيضا على كل انفعال... مصطلح «ظاهرة ذهنية» يسري على العروض قدر ما يسري على الظواهر المؤسسة عليها... فعل العرض هذا يشكل أساس فعل الحكم كما يشكل أساس الرغبة وسائر الأفعال الذهنية. لا شيء يمكن الحكم عليه، أو الرغبة أو الأمل فيه، أو الخشية منه، ما لم يكن لدى المرء عرض له... أمثلة الظواهر المادية، من جهة أخرى، هي اللون، الشكل، المنظر الطبيعي الذي أراه؛ الوتر الذي أسمع، الدفء الذي أحس، العطر الذي أتنشى، فضلا عن صور مشابهة تظهر في الخيال (*Psychology of from an Empirical Standpoint*, 78-80).

الخاصية الإيجابية المشتركة بين كل الظواهر الذهنية هي:

«ما كان يسمى اللاوجود القصدي (أو الذهني) للشيء، ما يمكن أن نسميه، بشيء من الغموض، إشارة إلى المحتوى، توجه شطر الشيء (لكن هذا ليس هو معنى الشيء) أو موضوعية متأصلة... نستطيع لهذا أن نعرّف الظواهر الذهنية بالقول إنها تلك الظواهر التي تشتمل على الشيء قصديا ضمن أنفسها» (Ibid. 88-9).

يمكن إيجاز خصائص الظواهر الذهنية التي يقرها رنتانو هنا وفي مواضع أخرى في النقاط الثلاث التالية:

1. ثمة ثلاث فئات من مثل هذه الظواهر: عروض، أحكام، وظواهر انفعالية؛ وهي إما أفعال عرض توظف قاعدة لسائر الأفعال الذهنية، أي الأفعال الأخرى التي تشتمل ضرورة على عروض بوصفها «أجزاء» وترتهن بالعروض، التي هي «أسس» أو «بواعث» الأفعال «المفروضة» الأخرى. هذا يستلزم أن علم الأحكام، أي المنطق (The Theory of Correct Judgement; German edn, Die Lehre vom richtigen Urteil (Bern, 1956))، وعلم الظواهر الانفعالية، أي الأخلاق (the Origin of our Knowledge of Right and Wrong (tr. Westminster, 1902; repr. London, 1969); The Foundation and Construction of Ethics (tr. London, 1973)) يركنان إلى أسس الملاحظات السيكولوجية لأنماط العروض. في الحكم الصحيح، يكون عرض ما، أو جزء منه، مثبتا أو منفيا إذا كان بالمقدور بداهة تطبيق هذا التصنيف. وعلى نحو مماثل، في الفعل الانفعالي الصحيح، شيء ما يكون محبوبا أو مكروها بطريقة صحيحة، أو مفضلا بطريقة صحيحة، أي باعثه هو خيرية ما يعرض. على ذلك، تختلف أفعال الأحكام وأفعال الانفعال اختلافا جذريا عن أفعال العرض (أ) لأنه ليس هناك اختلاف باطني في العروض، فكلها موجبة، و(ب) لأن الحكم والفعل الانفعالي ليس مجرد ربط أو فصل بين عروض بل، على التوالي، قيام بحكم أو فعل انفعالي إضافي، يؤسس على ما يتم عرضه.

2. الظواهر الذهنية (أ) تحتاز أو تكون علاقة صور «محتوى» (فكرة) أو «شيء ذاتي» (موضوع الفكرة)؛ (ب) أفعال ذهنية واعية أو انعكاسية. وكما هو الحال في أية علاقة، ثمة متلازمان لا ينفصلان، الأول هو الفعل الذهني الواعي لنفسه («أساس» العلاقة) والثاني هو ذلك («نهاية» العلاقة) الذي تتجه شطره. الفعل الواعي هو دائما الملازم الحقيقي؛ ما يفكر فيه ليس بالضرورة مساعدا حقيقيا لفعل التفكير. قد أفكر في أحادي القرن قدر ما أفكر في محتواه. تفكيري فيه حقيقي، لكن أحادي القرن ليس كذلك. المفكر هو الذي يحتاز على ظواهر ذهنية أو خصائص؛ الأفراد، الأشخاص، وحدهم الذين يستطيعون الاحتياز على خصائص سيكولوجية. بنى الأنساق المجردة عاجزة عن ذلك. لا سبيل لتجسد وضع سيكولوجي إلا في أفراد.

3. تعرض الظواهر الذهنية «طاقة مزدوجة». كل فعل، بينما يكون موجها شطر شيء، يكون في الوقت نفسه وبوجه عارض موجها انعكاسيا شطر نفسه. حين يعرض علينا شيء مادي أو «الوعي»، صوت مثلا، نعي كونه يعرض علينا. في الظواهر الذهنية التي تكون من كذا قبيل، الوعي نفسه، «موضوع الإدراك الثانوي» يكون متضمنا. هذا «الإدراك الثانوي الباطني» إدراك حقيقي يشير إلى ذاته وبيّن بالمعنى الدقيق. حين نختبر ظاهرة قصدية، نعرف أنها تحدث، وعبر هذه الدراية نفهم طبيعتها الأساسية. حين نحكم، نعرف هوية خاصية الحكم وما يتطلبه منطقيا احتياز الفرد على مثل هذه الخاصية.

أنطولوجيا الأشياء. في فلسفة العقل، علم النفس، يعنى برنتانو أساسا بالخبرة الباطنة ويطّرح أشياء الخبرة الخارجية.

في السياق الميتافيزيقي، يجادل في صالح قيمة وسلامة معرفتنا غير المباشرة بالأشياء المادية وخصائصها، بخصائص كل الموجودات، خصائص الله والعالم. يفترض هذا المذهب الأنطولوجي بوجه عام أنطولوجيا العقل، ما يجعله يشكل جزءا أساسيا من أنطولوجيا الأشياء. وكما أن ظواهر الوعي البشري تحدد أساسا على اعتبار أنها «موجهة قصديا»، فإن «العالم الخارجي» إنما يحدد عبر بنيته الغائية.

في وصفه لظواهر الذهنية وعلاقتها البنيوية المتآثرة، يروم برنتانو طرح تحليل «مجهري»، كما سبق أن لاحظنا؛ غير أنه في مذهبه الكوني العياني يجد «الكل غاية للأجزاء». يطور مذهبه الأنطولوجي في الأشياء ما كان ارتآه في أطروحته للدكتوراه، حيث حاول وصف نظرية أرسطو في المقولات. يصنف برنتانو المقولات إلى (1) مفاهيم موضوعية ("reelle") خاصة بأنواع (genera) الوجود، و(2) صيغ دلالية (logische) (إقرارات) خاصة بالتحدث عن الأشياء. الاختلاف هنا ليس تعارضا أساسيا، بل تغيير في جوانب النظرية الوصفية للوجود. يؤكد برنتانو أن الأشياء الحقيقية "res" (الأفراد) وحدها التي تشكل أشياء الوصف المناسبة، خلافا لمفاهيم الأشياء أو الكليات.

تأثير برنتانو. صممت فلسفته ذات البواعث الامبيريقية على غرار نهج العلم الطبيعي: «النهج المناسب للفلسفة هو نهج العلم الطبيعي». هذا هو موضوع رسالة الاستحقاق التي كتبها؛ كارل ستمبف الذي كان يدرس على يدي برنتانو يلحظ أنه قد جذب إليه الكثير من الطلاب. من بين هؤلاء الطلبة ستمبف

نفسه، الذي اشتهر بكتابه *Tonpsycholgie*؛ انتون ماري (وبعض من تلاميذه في حلقة براغ اللغوية، من أمثال فرانز كافكا وماكس برود) الذي اشتهر بفلسفته الوصفية في اللغة؛ سيجموند فرويد: «مدرسة جراز» التي أسسها الكسيوس ماينونج، والتي عرفت «بنظريتها الموضوعية»؛ كرستيان فون اهرنفلس، الذي عرف بنظريته في «الجشتالت»؛ ادموند هوسرل الذي اشتهر بنظريته الفينومينولوجية؛ تاديوس كوتاربنسكي الذي عرف بمذهب «التكرارية»؛ تومس ج. ماسيرك، الذي عرف بمذهبه في «العينية»؛ جورج ف. ستوت وطالباه برترند رسل وج.إي. مور؛ مدرسة ورزبرج التي أسسها ازوالد كولب والتي اشتهرت بعلم النفس التجريبي في التفكير؛ ماكس شلر الذي عرف بنظريته في الأخلاق؛ ومارتن هيدجر. عدد لا يستهان به من المفكرين المعاصرين المبرزين، من قبيل رودرك تشزم، يقرون تأثرهم برنتانو، وثمة سبب وجيه لاعتباره «سلف الفينومينولوجيا» (جلبرت رايل) و«معلمة الفلسفة النمساوية» (ردولف هتلر).

و.بز

Wilhelm Baumgartner, Franz-Peter Burkard, and Franz Wiedmann (eds.), *Brentano Studies. An International Yearbook of Franz Brentano Forschung* (Wurzburg, 1988-).

وفق موروث الفلسفة الفينومينولوجية والتحليلية، كل مجلد مكرس لموضوع خاص.

Roderick M. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies* (Amsterdam, 19820.

Linda L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano* (London, 1976).

مجموعة دراسات من الطراز الأول عن برنتانو، كما يشتمل على ببيلوجرافيا.

* **برنولي، مبرهنة.** سميت على اسم أول من قام بإثباتها، عالم الرياضيات السويسري جيكوب برنولي. تعرف أيضا باسم «قانون الأعداد الكبيرة الضعيف»، وتاريخيا أول عنصر في فئة من براهين النهاية في *الاحتمال الرياضي. تقر هذه المبرهنة أنه إذا كان النتاجان المتتابعان س، وليس س، لسلسلة مكونة من العدد ك من المحاولات مستقلين، وكان احتمال س في كل محاولة هو ح، فإن احتمال أن يكون التكرار النسبي لما هو س في المحاولة الـ ك يختلف عن ح بقيمة اعتباطية صغيرة تنزع نحو 0 كلما زادت قيمة ك.

العلاقة بين الاحتمالات والتكرارات التي تثبتها هذه المبرهنة جعلت الكثيرين، منهم برنولي نفسه، يعتقدون في إمكان اشتقاق الاحتمالات من التكرارات الملاحظة. بيد أن إمكان هذا الاشتقاق يظل مسألة محل جدل.

سي.هـ.

W. Feller, *An Introduction to Probability Theory and its Applications* (New York, 1950).

* **برنيت، ميلز فردريك (1939–).** أستاذ لورنس للفلسفة القديمة في جامعة كيمبردج منذ عام 1984. من بين ما اشتهر به أعماله في تاريخ الابستمولوجيا، وقد كتب دراسات مهمة عن أفلاطون وقام بدور مهم في إعادة توجيه اهتمام الدارسين بالفلسفة *الهيلينية، خصوصا أفكار *المرتابين.

ن.سي.د.

Myles Burneat, *The Theatetus of Plato* (Indianapolis, 1990).

(ed.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley, Calif., 1983).

——, (co-ed.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford, 1980).

——, (co-ed.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge, 1982).

* **بروتاجوراس (نحو 490–نحو 420 ق.م.).** الأكثر شهرة بين *سوفسطائيي القرن الخامس قبل الميلاد، أتى من أبديرا على الساحل الشمالي من الإيجي، ذات المكان الذي ولد به ديمقريتس. ترحل كثيرا عبر بلاد اليونان، فزار أثينا عدة مرات، حيث ارتبط ببيركلس الذي دعاه لكتابة دستور المستعمرة الأثينية ثوري. القول القديم الشائع بأنه أدين بالفسق وفر من الأثينيين يفنده شاهد أفلاطون (*Meno*, 91e) القائل بأنه تمتع بسمعة جيدة حتى مماته وعقب ذلك. اشتهر في العهد القديم بلاأدريته فيما يتعلق بوجود الطبيعة والآلهة، وبمذهب الذي يقر «أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها»، أي المبدأ القائل بأن كل المظاهر الحسية وكل المعتقدات صادقة نسبة إلى الشخص المعني؛ وفق أفضل التأويلات، يحاول هذا المبدأ استبعاد الموضوعية والصدق كلية، وقد هوجم من قبل ديمقريتس وأفلاطون (*Theaetetus*) لكونه يدحض نفسه؛ إذا كانت كل المعتقدات صادقة، سوف يصدق المعتقد بأنه ليست كل المعتقدات صادقة. وفي حين تخفق تهمة الدحض الذاتي على اعتبار أنها تغفل نسبية الصدق في النظرية، بالمقدور إعادة صياغتها على النحو التالي: إما أن النظرية تقوض نفسها بالإقرار كحقيقة موضعية أنه لا

وجود للحقائق الموضوعية، أو أنها تقتصر على إقرار عدم وجود حقائق موضوعية بوصفها حقيقة ذاتية. لذا فإما أنها تدحض ذاتها، أو أنها لا تقر شيئا. في *Protagoras* يعرضه أفلاطون على أنه يتبنى شكلا محافظا إلى حد كبير من أشكال الأخلاقية الاجتماعية، مؤسسا على شكل من أشكال نظرية التعاقد الاجتماعي؛ يحتاج البشر لتطوير مؤسسات اجتماعية كي يظلوا بقيد الحياة في عالم عدائي، والفضائل الاجتماعية الأساسية، العدالة وضبط النفس، محتم توقيرها بوجه عام إذا أردنا لتلك المؤسسات أن تزدهر.

سي.سي.و.ت.

G.B. Kerfred, *The Sophistic Movement* (Caambridge, 1981).

*** بروتاسس** (protasis). في القضية الشرطية، أي في الشكل «إذا س فـ ص»، يسمى فعل الشرط بروتاسس أو المقدم، في حين يسمى جوابه أبوديسس (apodosis) أو التالي.

سي.أي.ك.

*** البروتوكولية، الجمل.** توفر الجمل البروتوكولية عند *الوضعية المنطقية ثبتا للخبرة العلمية يستخدم في تقويم النظريات والفروض. وفق هذه النوعة *الامبيريقية، يؤكد كارناب وجوب أن تسجل الخبرة مباشرة، بحيث لا تشتمل على شيء ينتج عن الاستقراء. مسألة ما إذا كان ينبغي وصف الجمل البروتوكولية *بالمعطيات الحسية أو أنها تشبه تقريرات الملاحظة العادية مسألة محل جدل، وقد ارتأى كارناب في النهاية أنها إنما تحسم بقرار.

سي.جي.هـ.

O. Neurath, "Protocol Ssentences", in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (London, 1959).

*** برود، تشارلز دنبار (1887–1971).** فيلسوف من كيمبردج يتسم بالحكمة والذكاء، مؤلف الكثير من الأعمال الشاملة في العلم، العقل، الأخلاق، والبحث السيكولوجي. نهجه النمطي هو توضيح مفصل تام لكل الأجوبة التي تطرح لأسئلة يحرص على تبيانها، ومعايرة حكيمة للحجج التي تطرح في صالح كل منها أو ضدها، واقتراح مؤقت بخصوص أكثرها معقولية. يرى أننا في *الإدراك الحسي تعرض علينا إحساسات ناجمة عن حوادث تقع في الذهن بفضل نوع بعينه من السببية، وهذه الإحساسات ليست أجزاء زماكنية تماما من الأشياء المحسوسة لكنها توفر بالفعل معلومات عن خصائصها الزماكنية وعلاقاتها. يتوجب أن يختص الشيء بتلك الخصائص التي تشكل مادته النوعية. طور مفهوما في الصيرورة المطلقة لتفسير كيف أن واقعية الماضي أعظم من واقعية المستقبل، كما صادر على مكون (يتحد مع العقل كي ينتج الوعي. حكم بأن الشاهد الامبيريقي على البقاء بعد *الموت يعادل الشاهد ضده.

ò..Æ.Æ.

C.D. Broad, *The Philosophy of C.D. Broad*, ed. Paul Schilpp, The Library of Living Philosophers (Le Salle, Ill., 1959).

*** برودهن، بيير - جوزيف (1809–1865).** فيلسوف فرنسي وناقد اجتماعي أثر كتابه *What is Property?* في الكثير من اشتراكيي وفوضويي وشيوعيي القرن التاسع عشر. مفاده إجابته الشهيرة عن هذا السؤال أن *الملكية سرقة. الإنسان إنما يولد بوصفه كائنا اجتماعيا يروم العدالة والمساواة في كل علاقاته، لكن إقطاعيات الأراضي الواسعة التي تمكّن من تأجير ملكية خاصة من قبل المالك تجعل ذلك مستحيلا. أفضل حماية للحرية والعدالة والمساواة إنما تكون عبر اشتراك المنتجين والفلاحين الصغار وفق عقود حرة. تم تبين الكثير من آرائه من قبل حركة اتحاد التجارة النقابية. اعترف باكونين وسورل بدينهما له، في حين هاجمه ماركس واصفا أفكاره بأنها طوباوية أكثر مما يجب.

جي.أو.ج.

*النقابية.

George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon* (London, 1956).

*** برور، ل.إي.جي. (1881–1966).** عالم رياضيات ألماني يعرف عند الفلاسفة بمؤسس *الحدسية بوصفها مذهبا في فلسفة الرياضيات. يدين هذا المذهب جزئيا إلى فلسفة كانت، لكنه مدين أكثر من ذلك إلى مفارقات وإحالات منطقية أقلقت المنطق والرياضيات في مطلع القرن. اعتقد برور أنها تنشأ بسبب تطبيق أعمى لمبادئ مألوفة في الاستدلال على موضوعات غير مناسبة؛ أي على كليات لا متناهية. عنده اللا متناهي «بالقوة» وحده القابل للفهم، ومن ثم فإن الجملة المتعلقة بكل الأعداد لا تعد صادقة إلا إذا كان لدينا نهج يثبتها نسبة إلى أي عدد عشوائي. يجادل برور بأنه على اعتبار وجود جمل كثيرة عن الأعداد نعجز عن إثباتها قدر ما نعجز عن دحضها، فإن قانون الوسط المرفوع لا يصح في حالة الرياضيات.

د.ب.

*الحدسي، المنطق؛ البنائية.

A. Heyting, *Intuitionism, 3rd edn.* (Amsterdam, 1971).

*** بروكلوس (نحو 410–485 ب.م.)**. فيلسوف وثني من أنصار *الأفلاطونية المحدثة أصبح رئيس الأكاديمية في أثينا وكان آخر فلاسفة اليونان العظماء من ذوي الأنساق الفكرية. تشتمل أعماله التي بقي منها الكثير على: *The Elements of Theology* (tr. E.R. Dodds, 2nd edn., Oxford, 1963)، *Platonic Theology*، كما تشتمل على شروحات على العديد من محاورات أفلاطون وإقليدس. ثمة وفرة من كتبه في ثلاثيات: الانبثاق الأفلوطيني (الفيض) والعودة يحل محلهما عودة ـ انبثاق ـ مزمنة. إنه شعوذي، سحري، وخيالي غالبا، كما هو حاله حين يشتق *khrono* اليونانية (الزمن) من *khoros* و *nous*، حيث يجادل بأن الزمن هو «الرقص» الدائري الذي يقوم به العقل. أثر عبر ديونيسوس الأريوباجيتي (نحو 500 ب.م.) في الفكر الوسيط خصوصا في إحياء عصر النهضة للأفلاطونية. أعجب به هيجل، حيث قورن بيروكليس وقورن شلنج بأفلوطين.

م.جي.آي.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967).

*** برونشفكج، ليو (1869–1944)**. فيلسوف مثالي فرنسي يجهز إجابة هيجلية ـ جديدة مؤزرة للإجابة عن السؤال الكانتي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ ينكر المشروع الكانتي الخاص بالاستنباط الترانسندنتالي للمقولات، وهو يعتبر الفلسفة التأمل التاريخي لوعي بالوعي. هذا يفصح عن «تطور الوعي» (*le progres de la conscience*) الذي يتجسد في العلوم الطبيعية، التي يجادل برونشفكج بأن اكتشافاتها متسقة مع مثاليته.

عرف برونشفكج أيضا بتناوله العلمي الدقيق لديكارت وبسكال ولبسطه التاريخية المثالية على علم أخلاق الوعي.

س.ب.

*المثالية: الهيجلية.

Leon Brunschvicg, *La Philosophie de Leon Brunschvicg* (Paris, 1949).

——, *Le Progres de la conscience dans la philosophie occidental*, 2 vols. (Paris, 1927).

*** برونو، جوردانو (1548–1600)**. فيلسوف إيطالي رام الإطاحة بالأرسطية والاستعاضة عنها بنسقه الفلسفي المستمد من مصادر متعددة والمتناقض غالبا. جمع بين علم فلك كوبرنيكس وميتافيزيقا نيكولاس كوسا والمذهب الذري، وقد اعتقد في وجود كون لا متناه يشتمل على عدد لا متناه من العوالم المسكونة، تتحرك خلال مكان لا مركز له ومكونة من جسيمات غاية في الصغر. رفض *الهيلومورفية (مذهب الحلول) في صالح *الأحدية التي تماهي كلا من العالم المتناهي والجوهر السرمدي بالله والطبيعة. حرم من الكنائس الكاثوليكية، واللوثرية والكلفانية، بسبب رؤاه الدينية غير التقليدية وسلوكه غير المنضبط، ثم حرق في النهاية بعد أن شد على خازوق من قبل محاكم التفتيش. مات هرطوقيا، لكنه اعتبر في القرن التاسع عشر شهيد البحث الفلسفي الحر.

جي.أي.ك.

*محاكمة الفلاسفة.

P. Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno* (Paris, 1973).

*** بريث ويت، رتشارد بيفان (1900–90)**. أستاذ الفلسفة في كيمبردج، اشتهر أساسا بسبب رؤاه الامبيريقية المكينة ضمن فلسفة العلم. هكذا التزم بمذهب هيوم الذي يقر أن قوانين الطبيعة لا تجسد أي نوع من الضرورة بل هي، موضوعيا، مجرد ارتباطات ثابتة. حاول أيضا أن يطبق نظرية الألعاب الرياضية ضمن فلسفة الأخلاق، وأن يعيد تأويل الجمل الدينية بوصفها إقرارات عن الرغبة في قبول سبل أخلاقية بعينها في الحياة.

عوضا عن اعتبار الإقرارات العلمية بتنوع استخداماتها المضطربة ضمن الجماعات العلمية، يصف بريث ويت في كتابه Scientific Explanation أنساقا صورية غير مؤولة، وبالكيفية التي يهب الفيلسوف الامبيريقي المتشدد معنى باعتبارها جملا علمية. ضمن هذا الإطار الأساسي، يناقش الإشكاليات المقياسية الخاصة بالحدود النظرية، النماذج، الاحتمال، الاستقراء، القوانين، السببية، والتفسير.

أي.جي.ل.

*كيمبردج، فلسفة؛ الامبيريقية.

R. B. Braithwait, *Scientific Explanation* (Cambridge, 1955).

*** بريلات- سافارين، جين آنثلم (1755–1826)**. قاض استئناف وفيلسوف هاو. أثار علماء الجمال باعتباره *الذوق مجرد أداة للتمييز بين أنواع المذاق. الفتنة الشخصية التي احتازها والتي لم تصب بأذى عبر حياة من العنف الثوري ظلت تجعل قراءة تأملاته الذوقية مبهجة. إنه يفعل بالأكل أكثر مما يفعله ازاك ولتون

بالصيد بالصنارة. الطبخ، الذي ازدراه أفلاطون باعتباره مجرد «روتين»، يصبح فلسفة خارج ساعات الدوام. في تـأمـلاتـه 'On Dreams', 'On the End of the World'، يخزي ديكارت وكانت؛ بمقدورنا أن نفيد من حكمه التي يستهل بها دراساته، مثال قوله «إن اكتشاف لون من ألوان الطعام يسعد الجنس البشري أكثر مما يسعده اكتشاف نجم من النجوم».

و.سي.

J.A. Brillat-Savarin, *The Physiology of Taste or, Meditations on Transcendental Gastronomy* (1825), tr. Peter Davies with biographical note (New York, 1926).

* **البساطة**. تعتبر أحيانا معيارا للتخير ضمن النظريات العلمية، وفق تصورات متنوعة في كيفية قياسها. إذا كانت النظريات الأبسط هي الأسهل على الاستخدام، فقد نؤسس تبنيها على أسس براجماتية. في المقابل، يعتبر بونكاريه البساطة الرياضية علامة للصدق، وهذا لا معنى له إلا إذا كانت الطبيعة بسيطة، وسوف تبدو كذلك عبر مصفى النظرية واللغة.

ر.ف.هـ.

*أوكام، موسى.

Henri Poincare, *The Foundations of Science*, tr. G.B. Halstead (Washington, DC, 1982).
Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, tr. M. Reichenbach (New York, 1957).

* **البشرية، الكائنات**. نحن البشر حيوانات، نصنف في النسق اللاينيني ضمن جنس الهومو (وهو جنس لم يعد يمثله أحد سوانا)، ولكن بنوعنا المتميز (جماعة يتناسل بعضها مع بعض) الهومو سبينس [الإنسان بوصفه نوعا بيولوجيا]. ثمة شك حول زمن ظهورنا أول مرة، والراهن أن المسألة برمتها مسألة تعريف - وبالتوكيد أننا لم نوجد منذ ما هو أكثر من مليون سنة بكثير، وربما ليس أقل من نصف مليون سنة بكثير، فالأمر يتوقف على مدى التنوع الذي تسمح به ضمن المجموعة قبل أن تصر على تقسيمها إلى مجموعتين. إننا ننتمي إلى مختلف المجموعات الفرعية («أجناس»)، لعلها تسمى «أنواعا فرعية» في حالة كائنات عضوية أخرى؛ لكنها كلها تتناسل مع بعضها بعض، واليوم (بفضل أشياء من قبيل سهولة التنقل) ثمة تصدع لا يستهان به في التقسيمات الحاسمة.

لاحظ اليونان، خصوصا عالم البيولوجيا الممتاز أرسطو، أننا نشبه الحيوانات، وتقليديا عادة ما نصنف معها في سلسلة الوجود نفسها: حيث يأتي البشر على رأس قائمة العالم العضوي، ولكن بعد الله والملائكة. غير أنه لم يربط البشر بطريقة مؤكدة عبر السلالة بكائنات عضوية أخرى إلا بعد مجيء تطورية نهاية القرن الثامن عشر. لقد أمضينا وقتا طويلا في التأمل في مسألة سلفنا المباشر، لكن كثيرا من المفكرين يوافقون لامارك على أن اورنجيوتان [نوع القردة الذي يعيش بورنيو وسومطرة] هو أفضل المرشحين.

داروِن، خصوصا في *Descent of Man*، هو الذي نقل الجدل إلى طوره الحديث، حيث أثار أسئلة حول الكيفية التي تطورنا بها وحول مترتبات هذا الأمر نسبة إلى *الطبيعة البشرية، إن كان هناك أية مترتبات. بيد أن بعض أكثر الأسئلة أهمية لم يجب عنها بشكل ملائم إلا الآن. إننا نعرف الآن بفضل الأساليب الجزيئية أنه بالرغم من أن أسلافنا قد انقرضوا، فإن علاقتنا البيولوجية بالقرد الضخم آصرة. الراهن أنه بالرغم من المظهر، فإننا قد نكون أكثر قربا للشمبانزي منا للغوريلا. نعرف أيضا، بفضل اكتشافات الحفريات، أنه من الخاصيتين البشريتين المميزتين، الدماغ الكبير والمشية المنتصبة، ظهرت الثانية بكل توكيد قبل الأولى.

على ذلك تظل بعض الأسئلة ذات المترتبات الفلسفية الأكثر بيانا في حاجة إلى إجابة. بالرغم من العدد الهائل من الاختلافات الفردية ضمن نوعنا، يتضح أن ثمة فروقا بين عناصر الأجناس المختلفة، كما يتضح وجود بعض الاختلافات البيولوجية (ليس فحسب ما يتعلق منها بالتناسل) بين الذكور والإناث. ولكن هوية هذه الفروق ومترتباتها نسبة إلى مختلف المجالات، من التربية إلى السياسة، تظل مجهولة، رغم الإقرارات الواثقة والمهمة التي يقرها مفكرون من اليسار واليمين. أيضا فإن جدوى إثارة مثل هذه الأسئلة يظل موضع جدل.

ثمة اكتشاف بيولوجي يحتاز على أهمية فلسفية أساسية مفاده أن ما يجعل البشر ناجحين بوصفهم نوعا إنما يتعين في قدرتهم على التفاعل الاجتماعي المتبادل. بالرغم من الحروب المروعة والكوارث التي سببها البشر في هذا القرن، فإن معدل العنف بين البشر يظل أقل بكثير من معدل العنف بين الأسود. ليس هذا إنكارا لواقعية الشر، لكنه تحذير ضد الحجج المنافية للعقل المتعلقة بنا وبالبهائم، التي تزعم أننا وحدنا القردة القتلة، نتميز دوما بجرمنا، كما حدث مع قابيل. يتوجب أن يوظف هذا كتحذير وقائي للذين يستخلصون النتائج الأخلاقية المباشرة من طبيعتنا التطورية.

م.ر.

*التطور؛ الأشخاص.

S.J. Gould, *The Mismeasure of Man* (New York, 1981).

M. Ruse, *Taking Darwin Seriously* (Oxford, 1986).

* **بشلار، جاستون (1884–1962)**. تستشرف دراسته لانبثاق *الموضوعية العلمية بعض النتائج التي خلص إليها بوبر وكون، ولكن دون أن يمارس تأثيرا مباشرا عليهما. بيد أن سمعته لا ترتهن بنزعته ضد الوضعية و«قطيعته الابستمولوجية» بقدر ما ترتهن بدراسته للغة الشعرية، أحلام اليقظة، الفينومينولوجيا، وتطبيقاتها على وقائع في تاريخ العلم. مثل بيكون، يقر بشلار أن إسقاط القيم والمصالح الذاتية على خبرتنا بالعالم المادي تعوق الدراية به. في كتابه *Le Nouvel Esprit Scientifique* (1983) الذي يصفه بأنه «تحليل سيكولوجي للمعرفة»، يبين كيف أن انبثاق العلم الموضوعي والمكمم يتطلب التخلي عن الشخصنة والتجريد، كبح الانفعالات، و«نوافل الكلم». لم يكن يروم الريبة في الذاتية، بل أراد أن يموضع «التفكير الخيالي»، الذي اعتبره مصدر الشعر العظيم قدر ما هو مصدر العواطف الخسيسة والنظريات المادية الخيالية، في قطب رحى نظريته في العقل البشري، وهو يعتبر الارتباط الفعال مع «الأشياء» شرطا للإنتاجية العلمية. عنده، لا يشير «التحليل السيكولوجي» إلى الدراسة الفرويدية لبواعث الفرد المتسامية، بل هو كشف عن *النماذج الأصلية التي بينت دراسات يونج لها في الخيمياء في بداية الثلاثينيات أنها تتعلق بتأويل النظريات الكيميائية المبكرة وممارسة الخيمياء. في دراسته التجارب التي أجريت على النار في القرن الثامن عشر، *La Psychoanalyse du feu* التي صدرت عام 1938، يبين بشلار أن فينومونولوجيا النار بوصفها شيئا مؤلما، خطرا، مسّكنا، مطهرا، هداما، ورمزا للحياة والعاطفة، أسهمت في تحديد الخطاب العلمي. دراسات أخرى في الهواء، الماء، والتراب، التي اعتبرت منذ ذلك الوقت، شأنها شأن دراسته عن النار، مواضع للبحث العلمي، بينت كيف أنه قد «حُلم» بها في القرن الثامن عشر. تأثير بشلار على أعمال فوكو المبكرة وأعمال منظّرين فرنسين مجايلين تأثير مهم.

كات.و.

C.G. Christofides, 'Gaston Bachelard and the Imagination of Matter', *Revue Inernationale de philodophie* (1963).

P. Quillet, Bacehlard: *Presentation, choix de textes, bibliographie* (Paris, 1964).

Mary Tiles, *Gaston Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge, 1984).

* **الإبصار الكفيف**. غياب الوعي البصري رغم وجود القدرة البصرية.

بعض الذين يعانون من تلف في الدماغ يظلون يحتفظون بقدرات تمييزية في قطاعات من المجال البصري - تتجلى مثلا في «تخمينات» صحيحة عما يوجد حولهم - حيث يقرون أنهم لا يرون شيئاً. (يبدو أن إزالة اللحاء الدماغي البصري لقرود الريص يؤدي إلى الإبصار الكفيف). ترجع أهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فلسفية إلى كونها تشكك في العلاقة المفترض دوما قيامها بين *الوعي والإدراك.

جي.هورن.

L. Weiskrantz, *Blindsight: A Case Study and Implications* (Oxford, 1986).

* **البطة - الأرنب**. رسم غامض بصريا، اقترحه جي. جاسترو. يمكن إدراكه إما بوصفه بطة أو أرنبا، رغم أنه ليس بالمقدور إدراكه بطة وأرنبا في آن واحد. يشكل هذا الرسم نقطة بدء الدراسة التي أجراها فتجنشتين في *Philosophical Investigation* (II., ix) لدراسة إدراك الجانب. إنه يبين خاصية الشحن المفهومي التي تختص بها بعض أشكال *الإدراك الحسي، كما يرتبط بشكل قوي يفحص إدراك الكلام والكتابة.

*الوهم.

ب.م.س.هـ.

S. Mulhall, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects* (London, 1990), 1-52.

* **للإبطال، القابلية**. الخاصية أو الحكم أو العلاقة القابلة للإبطال عرضة للفسخ (أو الإلغاء أو الإنهاء، أو التعديل الجوهري) وفق المزيد من الاعتبارات (مثال الحقائق أوالشواهد جديدة).

لغة القانونيين الإنجليزية على ألفة تامة بالأوضاع والألقاب والمعاملات القابلة للإبطال. يطرح هارت هذا المصطلح في أول أبحاثه الفلسفية في *القانون، حيث يجادل بأن المفاهيم القانونية لا تصف (مثلا) أفعالا، بل تعزو مسؤولية أو مسؤولية قانونية، حيث يكون العزو قابلا للإبطال حال إثبات استثناءات (مثال، الإكراه، القصور). غير أن هارت ما يلبث أن يتخلى عن هذا المبدأ، وعن ذلك المصطلح. على ذلك، فإن فلاسفة القانون يجادلون في أمر إلزام القانون القابل للإبطال (المفترض، البادي) الأخلاقي. أيضا قدمت مفاهيم القابلية للإبطال خدمة كبيرة في الابستمولوجيا وعلوم الدلالة. مثال ذلك، تشير بعض تفسيرات معنى الإقرار

إلى ما يكون بمقدوره أن يهب الإقرار ضمانا شاهديا أو استدلاليا (أو حتى يقينيا)، رغم أن الضمان قابل للإبطال بسبب المزيد من الأدلة أو الاعتبارات.

جي.م.ف.

G.P. Baker, 'Defeasibility and Meaning', in P.M.S. Hacker and J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society* (Oxford, 1977).

* **الباطن، الحس.** يعتبره لوك وكانت ملكة في العقل يستبطن عبرها محتواه بطريقة تناظر إدراك الأشياء الخارجية حسيا. ثمة مناصرون أحدث عهدا لهذا المفهوم يجادلون بأن أفضل نموذج للحس الباطن هو الإدراك الجسدي، أي وعي المرء «من الداخل» بموضع جسمه وحركته. تتعين إحدى الصعوبات في هذا المقترح، من منظور كانتي، في أن الإدراك الجسدي إدراك لشيء مكاني، في حين يفترض أن تكون موضوعات الحس الباطن الكانتي مرتبة زمانيا لا مكانيا.

كيو.سي.

*الاستبطان.

D.M. Armstrong, 'Consciousness and Causality', in D.M. Armstrong and Norman Malcolm, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature for the Mind* (Oxford, 1984).

* **التبطن.** كلمة يستخدمها ليبنتز للإشارة إلى الإدراك الباطني أو *الوعي الذاتي. يزعم ليبنتز أن الإدراك ممكن دون وعي، وأن ممارسة التبطن إنما تشكل المعلمة الفارقة بين الإدراك الواعي والإدراك غير الواعي. يميز كانت بين الحس الداخلي، التبطن الامبيريقي، وما يسميه «التوحد المتعالي للتبطن». في حين تتضمن الأولى ممارسة فعلية للاستبطان، فإن الأخيرة هي الترابطية المتبادلة بين كل الفكر التي يعتبرها كانت الاشتراط الصوري لأي تفكير أو خبرة بالعالم الموضوعي، بل اشتراط للتبطن الامبيريقي نفسه.

م.ج.ف.م.

*الاستبطان.

Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge, 1987).

* **الاستبطان.** طبيعة الاستبطان وأحيانا حتى وجوده موضع جدل، ولذا يصعب طرح تصور محايد فيه. إنه ليس مجرد الوعي المصاحب لبعض الأوضاع الذهنية، بل طريقة داخلية عند الشخص في التحقق من هوية الأوضاع الذهنية التي تنتابه في الوقت الراهن.

أحيانا يعتبر الاستبطان نوعا من الإدراك وثمة حديث عن «العين الداخلية»، أو، إذا كانت العقول تعد مادية، مسحا للدماغ. ينكر آخرون أي تشابه مع الإدراك الحسي ويرون أن مثل ذلك الحديث مضلل. إنهم يقرون أنه لا معنى للحديث عن الاستبطان بوصفه إدراكا إلا حال توفر حد أدنى متعلق من فهم الإدراك، وفي تلك الحالة يكون قاصرا عن تبليغ أية معلومات. ثمة بديل آخر يتعين في اعتبار الاستبطان نوعا من التذكر، أو الاستعادة، وفي تلك الحالة يتوجب تعريفه على أنه طريقة الشخص الداخلية في التحقق من الأوضاع الذهنية التي مرت لتوها. الباعث على هذا البديل هو الاعتقاد أنه من المنافي للعقل أن يفكر المرء في الوقت الذي يحتاز على فكرة أخرى محتواها هو عين الفكرة الأولى.

ركز الكثير من النقاش الفلسفي على منزلة المعتقدات التي نحصل عليها عبر الاستبطان. «هل هي مبررة؟» و«إلى أي حد يرجح أن تكون باطلة؟»، أسئلة عادة ما تطرح.

ب.جي.ب.ن.

*الوعي الذاتي؛ الداخلي، الحس.

W. Lyons, *The Disappearance of Introspection* (Cambridge, Mass., 1986).

* **ينبغي.** قد تعبر «ينبغي» عن خطة شخصية صرفة - «ينبغي علي أن أحرك الوزير، أو وإلا فقدته في النقلة التالية». بمقدورها أيضا أن تعبر عن أمر أخلاقي لا شخصي أو «فوق شخصي». قد أحث نفسي (أو شخص آخر في ظروف مشابهة) شطر فعل مرغوب فيه أو ضروري أخلاقيا، وقد أحضه ضد القيام بفعل مستهجن أخلاقيا. قد يقتصر سياق استخدامها على الفعل الفردي، وقد يتسع بحيث يشمل رؤية لما «ينبغي أن تكون عليه» الحياة البشرية. الإحساس بقيد قوي مفروض على الإرادة أمر مهم لـ «ينبغي» الأخلاقية. إنها تقابل عمل مثال أخلاقي يقوم بالمقابل بإغواء الكائن المسؤول أخلاقيا.

«لماذا ينبغي علي؟» سؤال مشروع يستدعي إجابة تركن إلى قواعد أو ممارسات أخلاقية مفهومة بوصفها مثلا احتراما لأشخاص أو لحق في الحياة. قد يجادل بأن «ينبغي تستلزم يقدر» بالمعنى الضيق الذي يقر أن مراعاة «ينبغي» أخلاقية غير مقيدة توفر بذاتها البعث على الاستجابة.

ر.و.هـ.

*«ينبغي» و«يكون»؛ الإلزامات؛ المثل الأخلاقية.

J.N. Findlay, Values and Intentions (London, 1961)

* **بلاكبرن، سيمون (1944-).** أستاذ في جامعة نورث كارولاينا في تشابيل هل، اشتهر بدفاعه عن

*شبه الواقعية فيما يتعلق بأشياء طال الجدل حول واقعيتها ـ مثال القيم، الأسباب، والأعداد. بخصوص القيم يجادل بأن آثار العالم المحسوس على العقل، صحبة المعتقدات التي تشكل نتيجة لتلك الآثار، تكوّن عادات، انفعالات، عواطف، وميولا تسقط على العالم بحيث تعتبر خصائص فيه؛ هذا يعني أن الالتزامات الخاصة بالاستحسان أو الاستهجان تصبح أحكاما تحتاز على قيم صدقية هي أهل لها. من ثم فإن القيم تعوّل على خصائص طبيعية. إن تلك الأحكام ليست مجرد تعبيرات عن عواطف ذاتية ولا حقائق تصدق بشكل مستقل عن الميول البشرية. يتوجب إذن ألا نكون أشياعا لواقعية القيم ولا معادين لها؛ الموقف الصحيح هو شبه الواقعية.

أ.ر.جي.

*اللغة، تاريخ فلسفة؛ اللغة، إشكاليات فلسفة؛ الواقعية وضد الواقعية؛ فلسفة اللغة.

Simon Black, *Spreading the Word* (Oxford, 1984).
—— *Essays in Quasi-Realism* (Oxford, 1993).

* **بلاك، ماكس (1909–88).** فيلسوف مؤثر بإسهاماته في فلسفة اللغة، فلسفة الرياضيات، وفلسفة العلم، فلسفة الفن، التحليل المفهومي، والدراسات التأويلية لشخصيات من قبيل فتجنشتين وفريجه.

ولد في باكو، اذربيجان، ودرس في إنجلترا، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1940. في عام 1977 تقاعد من وظيفته أستاذا في جامعة كورنيل، لكنه استمر في الانشغال بمسائل العلم والتقنية والمجتمع.

ثمة ما يربو عن 200 عمل في بيوبلوجرافيا بلاك. في كتابه الأول قام بعرض نقدي للتصورات الصورية، المنطقانية، والحدسية في الرياضيات. لم يكن معنيا بتشييد الأنساق، بل عني بالوضوح المفهومي والبرهنة الصحيحة في مسائل أو أحاجي محددة بدقة تتعلق، ضمن أشياء أخرى أخرى، بالمعنى، القواعد، الغموض، التخير، والمجاز. عبر أعماله أفصح عن تقدير استثنائي للغة العادية والفهم المشترك.

ر.ب.م.

Max Black, *Language and Philosophy* (Ithaca, New York, 1949).
—— *Models and Metaphors* (Ithaca, New York, 1962).
—— *The Nature of Mathematics* (London, 1933).
—— *The Prevalence of Humbug* (Ithaca, New York, 1983).

* **بلانتيجا، آلفن (1932–).** فيلسوف أمريكي عرف بطريقته في تطبيق نتائج أعماله في مجالات أخرى في الفلسفة التحليلية على قضايا تقليدية في فلسفة الدين. في كتابه God and Other Minds (1967)، دافع عن رؤيته القائلة بأن الاعتقاد في *العقول الأخرى لا يختلف ابستمولوجيا عن الاعتقاد في *الله؛ إذا كان الأول عقلانيا، فكذا حال الأخير. في كتابه The Nature of Necessity(1974)، استخدم منطق المقامات والميتافيزيقا المعاصرين في صيغة *برهان أنطولوجي سليم على وجود الله ودفاع محكم يتعلق بالإرادة الحرة عن اتساق وجود الله المنطقي مع وجود *الشر. في عمل أحدث في الابستمولوجيا، جادل بأنه بمقدور الإيمان بالله، في بعض الظروف، أن يكون عقلانيا ومضمونا حتى إن لم يكن مؤسسا على شواهد قضوية.

ب.ل.كيو.

J.E. Tomberlin and P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantiga* (Dordrecht, 1985).

* **بلانشارد، براند (1892–1987).** أمريكي درس لسنوات في إنجلترا بعد أن حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة اكسفورد، أيد *المثالية في وقت عز مؤيدوها. درّس في جامعة ميتشجان، سوارثمور، كولمبيا، لكنه أمضى معظم حياته العلمية يدرّس في جامعة ييل. جادل ضد مذهب هيوم الذي يقر أن السببية مجرد ارتباط ثابت بين الحوادث وضد رؤية *الوضعية المنطقية التي تقر أن القضايا القبلية مجرد نتائج لأعراف لغوية. ثمة عنده «ارتباطات ضرورية» في العالم. ناصر المذهب الطبيعي في الأخلاق، وكان يرى أن «إقرار أن خبرة ما خيّرة بشكل جوهري يعني أنها محققة ومرضية». ولأنه يسلم بأن لكلمة «خير» دلالة إيحائية وعاطفية إضافية، فإنه يستطيع أن «يحافظ على دلالتها العاطفية وأن يحافظ أيضا عليها في موضعها». أيضا فإنه يشايع المذهب الطبيعي في الدين، ويعتبر «خدمة العقل» دينا له. «تستدعي هذه الخدمة توظيف العقل لفهم القدر الذي يستطيع من العقل المتضمن في الكون، وإلى توظيفه في الوقت نفسه لتحديد وإحداث التجانس بين غايات الحياة العملية». سلوك بلانشارد الشخصي كان غاية في الكياسة.

ب.ب.هـ.

P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Brand Blanshard* (La Salle, Ill., 1980).

* **بلانك، ماكس (1858–1947).** عالم فيزياء ألماني اكتشف صياغة إشعاع الجسم الأسود. بالتعويل على إعادة صياغة بولزانو الإحصائية للقانون الثاني في الديناميكا الحرارية، اكتشف أنه يمكن التعامل مع الطاقة

الإشعاعية إحصايا كما لو أنها تبدلت فحسب في أجزاء منفصلة تشتمل على ثابت جديد، هو h، عرف بعد ذالك باسم «ثابت بلانك». مهد هذا الطريق لاكتشاف أينشتين إمكان التعامل مع الضوء على أنه موجة وجزيء في الوقت نفسه. حصل هذا الثابت على أهمية عالمية حين بسط علماء الفيزياء نظريتهم على المادة بوجه عام ولم يعودوا يقصرونها على الضوء، حيث اقترحوا إمكان تغير الطاقة التي تحتازها المادة على طاقة إشعاعية فقط في تعديات ضرورية من الكموم. أسس هذا *لميكانيكا الكم، التي دشنت انفصالا ثوريا عن الفيزياء الكلاسيكية. حصل بلانك على جائزة نوبل لإسهامه في الفيزياء عام 1918.

سبب ظهور ميكانيكا الكم نشوء تنويعة من الإشكاليات الفلسفية، وقد أثارت صعوبات *للمنطق التقليدي، قدر ما شكلت تحديا *للواقعية العلمية عملت على إضعاف رؤى حتمية في الكون، فضلا عن آثارها السيئة على الابستمولوجيا.

أو.ر.جي.

*الحتمية؛ الحتمية، العلمية.

Thomas Kuhn, *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894-1912* (Oxford, 1978).
Hilary Putnam, Mathematics, *Matter and Method: Philosophical Papers*, i (Cambridge, 1975).

*** بلتمان، ردولف (1884–1976).** عالم لاهوت ألماني طرح تأويلا هيدجريا ضد - ميتافيزيقي ووجودي للعهد الجديد. يجادل بلتمان بأن الوعي بالموت بوصفه إمكانا مباشرا هو ما يقتضي الحاجة إلى المسيحية، ويزعم أن الحياة دون المسيح زائفة والحياة به أصيلة. وفق محاولته «تفريغ المحتوى الميثولوجي» للعهد الجديد، تعاليمه التاريخية واللاهوتية أوصاف للظرف البشري بقدر ما يكون هذا الظرف ظرف احتياج إلى الله. أعمال بلتمان موضع جدل لأنها قد تكون متسقة مع الإلحاد.

س.ب.

Rudolf Bultmann, *Theolgie des Neuen Tesaments* (Tubingen, 1948-53); tr. as *Theology of the New Testamrnt*, vols. 2 (New York, 1952).
Ronald W. Hepburn, 'Demythologizing and the Problem of Validity', in A.G.N. Flew and A. MacIntyre (eds.0, *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955).

*** بلوخ، ارنست (1885–1977).** اعتقد أن الواقع «توسط» مستديم بين الذات والموضوع. يتوجب فهم هذا الزعم المربك في ضوء حقيقة أنه على الرغم من أن بلوخ اشتهر في الغرب بوصفه فيلسوفا ماركسيا قياديا، فإنه مدين في جوانب إلى الأصول الأعمق والأقدم الخاصة بـ *ناتيورفيلوسوفي *Naturphilosophie*. بيّن أن مادة الوجود الأصلية *(Ugrund)* تحتاز على نوع من الدافع التيلولوجي شطر غاية العمليات الحيوية *(Endziel).* سببيا، كل هذا تحركه قوة كونية أساسية - «الجوع» - ارتأى بلوخ أنه بالإمكان ترجمتها إلى «الأمل» في النوع البشري. سياسيا، تترجم نقطة النهاية إلى يوتوبيا يبطل فيها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

م.ر.

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin, 1954-9).
W. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (London, 1982).

*** بلوك، ند (1942–).** فيلسوف أمريكي، اشتهر بأعماله في *الصور واعتراضاته المبدعة ضد *السلوكية، و*الوظيفية. اعتبر حاسوبا قادرا على لعب الشطرنج خُزن في ذاكرته كل موضع ممكن، فضلا عن نقلة جيدة يقوم بها حال اتخاذ ذلك الموضع. قدرته المتميز على اللعب لا تكاد تعزى إلى ذكائه. يصف بلوك برنامجا مناظرا (بل أبعد عن الإمكانية العملية) يقوم به إنسان آلي. سوف تكون لديه القدرات السلوكية التي يحتاز عليها الشخص الذكي، «لكنه ذكاء محمصة خبز آلية». إذا كان لنا إغفال استحالته العملية، يبدو أنه حالة مضادة للسلوكية. ضد الوظيفية يستخدم بلوك أمثلة لا تقل براعة لتوكيد الإشكاليات التي تثيرها الإمكانات المزعومة الخاصة *بنوعية ذاتية حاضرة ومنقولة. يرد الوظيفيون بأن هذا الاستدلال يصادر على المطلوب.

ر.ك.

N. Block, 'Troubles with Functionalism', excerpt repr. in *Mind and Cognition*, ed. W.G. Lycan (Cambridge, Mass., 1990).

*** بليخانوف، جورجي فالينتينوفتش (1856–1918).** المنظّر الماركسي الروسي الرئيسي لعقدين قبل عام 1914، اشتهر بوصفه معلم لينين وأول من صاغ تعليم *المادية الديالكتية صيغة جادة. في عمله الرئيسي *The Devolepment of Monist View of History*، يطرح تصورا في الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث على اعتبار أنه تتوج عند هيجل وماركس واتضح عبر مادية فويرباخ، الذي كان بيلخانوف يحترمه كثيرا. طبّق على نحو متسق هذا النهج المادي الديالكتيكي على كل فروع المعرفة البشرية، مما ساعد على استحداث العقيدة الفلسفية التالية في الاتحاد السوفيتي.

د.مكل.

S. Baron, *Pleckhanov: The Father of Russian Marxism* (London, 1963).

* **بليسبو** (placebo). مادة خاملة صيدليا تعطى عشوائيا لمجموعة ضابطة كطريقة في اختبار المادة الفعالة في علاج المرض. يزعم أن اعتقاد المريض في فعالية الدواء أو العلاج عادة ما تسبب الشفاء أو التحسن («أثر بليسيبو»). يثير هذا رابطا يستدعي معالجة فلسفية. قد تكون هناك أوضاع بعينها (الأثل مثال) لا توجد طريقة ناجعة لعلاجها ما لم يكن لدى المريض إيمان بها. كيف يمكن إشفاء الشخص الذي يلحظ هذه الحقيقة؟ هبني أشك في إمكان علاج الأثل وأنني واعي إلى حد يقنعني فعلا بأنني إذا اعتقدت جازما أن الأثل سوف يختفي، فإنها سوف يختفي. كيف أستثمر هذ الاعتقاد دون خيانة موقفي النقدي؟ حتى الآن تخبرني استشاراتي أنني لا أستطيع أن أفيد مما قد يكون العلاج الوحيد المعروف ما لم أرتكب سلوكا لاعقلانيا. اعرف نفسك ومت. من قال إن للعقلانية قيمة بقائية؟

جي.إي.ر.س.

* **البنائية**. مفاد مبدأ هذا المشروع هو أن إقرار وجود شيء رياضي (عدد مثل) يختص بخاصية معطاة إقرار بأن المرء يعرف طريقة إيجاد هذا الشيء أو تشكيله. من ضمن خصوم البنائية الفلسفيين، الواقعيون، الذين يرون أن كون الأشياء الرياضية توجد مفارقة لعقل الرياضي إنما يعني أن المرء يستطيع إثبات وجود الشيء دون تبيان كيفية العثور عليه. يرى معظم أنصار البنائية أن مبادئ الاستدلال المتعلقة بالمجالات المتناهية العادية لا تسري على الرياضيات. مثال ذلك، إذا أثبتنا أنه ليست كل الأعداد الطبيعية تعوز خاصية بعينها، لن نستطيع أن نخلص إلى وجود عدد يختص بها، فالبرهان المشار إليه لا يوفر طريقة لتشكيل مثل هذا العدد. وعلى وجه مشابه، يرفض كل من قانون *الوسط المرفوع والسلب المضعف. يمكن استخدام نهج **reductio ad absurdum* (برهان الخلف) لإثبات صيغ سالبة فحسب. يمكن أن تنشأ البنائية عن التأمل إما في طبيعة الرياضيات (برور) أو في قابلية اللغة الرياضية للتعلم (دمت).

س.س.

*الحدسية؛ الحدسي، المنطق؛ الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Erret Bishop, *Foundations of Constructive Analysis* (New York, 1967).

* **بنتام، جيرمي (784–1832)**. فيلسوف إنجليزي تطلع عندما كان صغيرا إلى تأسيس طائفة من الفلاسفة يسمون بالنفعيين وعاش إلى أن حقق تطلعه. أيضا خطط لأن يجعل من جسده عقب وفاته ما أسماه «بتمثال ـ ذاتي» (أي تمثيلا للنفس) يمكن استخدامه نصبا تذكاريا لمؤسس تلك الطائفة. وكذا حدث، حتى ظلت اجتماعات أشياعه تعقد إلى يومنا هذا في حضرته شخصيا (حيث بقي جالسا في صندوق زجاجي في جامعة لندن).

كان ابنا وحفيدا لمحاميين في مدينة لندن وقد رغب والده في أن يقتفي خطاهما وأن يتفوق عليهما في ممارسة المحاماة. ورغم أنه واصل دراساته القانونية، إلا أنه غدا يستهجن الوضع الراهن آنذاك في القانون الإنجليزي، وعوضا عن تحصيل المال عبر ممارسة القانون، عكف على دراسة ما يمكن أن يكونه القانون. لقد شكلت هذه الدراسة مركز حياته المديدة، التي كتب خلالها عددا هائلا من المخطوطات في القانون، علم الاقتصاد، السياسة، والفلسفة التي تنبثق بشكل طبيعي عن تلك العلوم.

في سني حياته المبكرة أصدر تلك المخطوطات في شكل كتب، من قبيل *Fragments on Government* (1776)، *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1989) (رغم أن هذين الكتابين، كما يستبان من عنوانيهما، لم يكونا سوى أجزاء من مشاريع كبيرة). في مرحلة لاحقة، نزع إلى نشر حتى الشذرات تاركا إلى الآخرين مهمة تحريرها. على هذا النحو، نشر أحد أشياعه، اتينيه دومو من جنيف، عام 1802 *Traites de legislation civile et penale*، بالفرنسية في باريس، وهذا أول كتاب يحقق لاسمه شهرة، كما حرر دومو أعمالا أخرى ترجمها أشياع بنتام إلى الإنجليزية وقاموا بتحريرها مباشرة. هذا يعني أن كثيرا من أعماله مرت على أيادي أخرى، وفي بعض الأحيان كانت تترجم وتعاد ترجمتها قبل أن تنشر. الراهن أن أعظم أعماله في فلسفة القانون لم ينشر إلا هذا القرن (في طبعته الأخيرة التي حررها هـ.ل.أي. هارت، ظهر تحت عنوان *Of Laws in General*).

مشروعه الكبير إنما يتعلق بالتشريع: استكشاف ووضع الأسس النظرية لنظام في القانون والحكومة، وهذا استدعى مقياسا للكمال، أو للقيمة. عنده يتعين هذا المقياس في النفع، أو فيما يعرف باسم *مبدأ

السعادة القصوى. في كتابه سالف الذكر *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* الـذي يـقـدم لهذا الموضوع، يبدأ الفصل الأول بتصريح مثير: «لقد وضعت الطبيعة الجنس البشري تحت سطوة سيدين، الألم والمتعة»، ويختتمه بقوله «إن مبدأ النفع يدرك هذا الوضع وهو يفترضه لتأسيس النظام، الذي يستهدف تشييد صرح الهناءة بأيدي العقل والقانون». إن غايته إنما تتعين في توفير الهناءة، السعادة، أما وسائله فهي «العقل والقانون»: سوف تنتج السعادة عن القانون الصحيح، والقانون الصحيح واحد وفق ما يقر العقل، أي وفق ما يقر مبدأ النفع. في مخططه الدستوري، يربط كل قانون في دستوره بـ «تعليقات تسوغ هذا القانون». تقوم التعليقات بالبرهنة على قيمة القانون كما تقوم، فيما يأمل بنتام، بتحسين تأثيره. ذلك، وفق ما يبين في موضع آخر، «أن القوة تطرح سببا مؤقتا للقانون، أما استقراره فيرتهن بالعقل».

في ذلك الكتاب، يقر بنتام صراحة أن *النفع يعني عنده «تلك الخاصية التي يختص بها الشيء والتي تجعله ينحو صوب إنتاج فائدة، ميزة، متعة، خير، أو سعادة،...، أو ... يحول دون وقوع الأذى، الألم، الشر، أو الشقاء». صحة الفعل ترتهن بنفعه، ونفعه إنما يقاس بالنتائج التي ينزع صوب إنتاجها. من بين كل التعبيرات التي يستخدمها بنتام لوصف تلك النتائج، المتعة والألم، التعبيران اللذان يبدأ بهما كتابه، هما الأكثر أهمية. ذلك أنه يرى أنهما واضحان، يسهل فهمهما للآخرين، ما يمكّن من توظيفهما لمنح دلالة لسائر التعبيرات. هكذا يعد الخير عنده مضاعفة السعادة إلى حدها الأقصى والتقليل من الألم إلى حده الأدنى. خلافا لذلك، كما يقول في كتابه، سوف نتعامل مع «الأصوات بدلا من المعاني، مع الهوى عوضا عن العقل، والعتمة محل الضوء». عنده، يشكل مبدأ النفع، حين يؤول وفق المتعة والألم، المعيار الوحيد للقيمة، كونه الوحيد القابل للفهم.

غايته المتعلقة بمضاعفة السعادة غاية عملية؛ وقد كان له العديد من المقترحات العملية الصرفة، من قبيل إنشاء قطار من العربات بين لندن وأدنبره، إنشاء قناة بنما، تجميد البازيلا. بيد أن أشهر وأهم تلك المقترحات العملية الفردية تعين في إنشاء سجن أسماه «panopticon» [المكان الذي تستطيع منه رؤية كل شيء]. لقد تصور أن يكون دائريا بحيث يستطيع الحراس الجلوس في الوسط ومراقبة كل المساجين، وأن يسيّر عن طريق القطاع الخاص، بإدارة يتعاقد معها يرأسها بنتام نفسه. لم يكن بنتام إذن راغبا فحسب في إنشاء ما أسماه «طاحونة تجعل من الأوغاد فضلاء»، بل رغب أيضا في كسب بعض المال أثناء قيامه بذلك. الواقع أنه بسبب العوائق التي واجهها، من قبل الملاك المجاورين لموقع السجن المقترح (تيت جالاري في لندن الآن)، خسر مالا ووقتا، ولم يتمكن من استرجاع أمواله إلا بعد عشرين عاما من «الكفاح»، حيث عوضه البرلمان. بعد أن استرد أمواله، أجّر بيتا في ديفون، وبدلا من العمل على الإصلاح من أخلاق الأوغاد، شرع في الاهتمام بالمنطق، حيث تسنى له إنتاج أعمق أعماله في فلسفة اللغة.

في نظريته الأكثر شمولية في الحكومة، تماما كما حدث بخصوص مقترحاته الأكثر فردية، احتاج إلى الركون إلى علم النفس. ذلك أن البشر ينزعون إلى السلوك وفق مصالحهم، ومصالحهم إنما تفهم عبر المتعة والألم. البشر عنده يسعون وراء السعادة ويتنكبون الألم. وفق هذه المعرفة بسيكولوجيا الناس، يستطيع المشرع المعتدل تشكيل نظامه القانوني بحيث يقاد الناس، الذي يعنون فحسب بتحقيق مصالحهم، إلى تحقيق ما قصد منهم أن يحققوه؛ مضاعفة مصلحتهم العامة (أو الحد الأقصى من سعادة الجميع).

عن هذا تترتب نظرية البنتامية في*العقاب. إنها تصور ردعي. الغاية المناسبة من العقاب، شأن أي شيء آخر، هي تحقيق السعادة وتجنب الألم. لكن كل عقاب ألم، ولذا فإن كل عقاب أذى، ما يعني أنه ليس ثمة مبرر لأي عقاب ما لم يتم موازنته بالتقليل من الألم الذي يسببه (أو مضاعفة قدر السعادة). إذا ارتدع الناس بسبب العقاب عن القيام بأشياء تسبب قدرا أكبر من الآلام (مثل الاغتصاب، السرقة، أو القتل)، سوف يكون العقاب مبررا. خلافا لذلك، ليس ثمة مبرر للعقاب. لا معنى للعقاب أو الثواب في ذاته. إن هذا الدفاع عن العقاب لا يبرر العقاب فحسب بل يمكّن من حيث المبدأ، في الآن نفسه، من حساب دقيق لقدر العقاب المناسب. إنه ذلك القدر الذي يتم التفوق على ألمه من قبل الآلام الناتجة عن السلوكيات التي يحول دونها.

مذهبه العام في القانون والعقاب واستخدامه مبد في النفع وسيلة لتبرير دستوره مذهب ثابت لم يتخل عنا طيلة حياته. غير أن هناك تطورا طرأ على أفكار بخصوص النظام السياسي المفرد الذي يتوجب أن يشكل مصدر ذلك الدستور. في البداية ذهب إلى أنه لا يحتاج إلا إلى الركون إلى الحكومات المستنيرة لتنفيا

مثل هذه الترتيبات التي يستبان أنها مفيدة. حين أكتشف أن هذا لم يحدث (أو حين تعرقلت مشاريعه كما حدث في حالة السجن)، أصبح مؤيدا للديمقراطية. إذن ليست هناك فقط حاجة لتغيير القانون، بل حتى الحكومات. وفق ذلك أصبح نشطا في حركة بسط الحقوق الانتخابية البرلمانية، وهذا ما تم بالفعل عام رحيله (رغم أنه رغب في شيء أكثر تطرفا من البسط الذي تم، فقد أراد الانتخاب الذي يعتمد طريقة الشخص الواحد، الصوت الواحد، والاقتراع السري).

ومهما يكن من أمر، كانت مثل هذه المقترحات الديمقراطية أكثر اتساقا مع نظرياته العامة. وفق النظرية السيكولوجية، إذا قام كل فرد بالسلوك بغية تحقيق مصالحه، فكذا شأن الحكومات والحكام. يتوجب الاستغناء عن الصورة التقليدية للمشرع الخيّر ذي الأوصاف شبه الإلهية التي سادت في القرن الثامن عشر. ليس بالمقدور وضع الثقة في الديكتاتوريين (المفترض أن يكونوا مستنيرين أو خلاف ذلك)، الملوك، وحكم الأقليات. الغاية المناسبة للحكومة، الذي أشهرها بنتام بوصفها «القدر الأعظم من السعادة للعدد الأعظم من الناس»، لا تكون آمنة إلا في أيدي العدد الأعظم من الناس أنفسهم. إذا ضُمن للناس ككل القوة السياسية، سوف يكرسون - بمجرد السعي وراء مصالحهم - ما يشكل أيضا الغاية المناسبة. في النظام الصحيح في السياسة أو الحكومة - تماما كما في النظام الصحيح في القانون - السلوك الفعلي والسلوك المناسب متطابقان.

يستبان أن مشروع بنتام كان في أساسه مشروعا توضيحيا. لقد رغب في توضيح القيم، كي نرى ما يتوجب رومه، في توضيح علم النفس ليبين ما يرومه البشر حقيقة، كما أراد تشكيل النظام المناسب في الحكومة، القانون، أو العقاب ليرينا كيف يمكن إنجاز ذينك الأمرين في خطوة واحدة. غير أن اهتمامه بالتوضيح ذهب إلى أبعد من ذلك. لقد أراد أيضا توضيح فكرة القانون نفسها، بوجه عام ووفق اعتباراتها المركزية. الراهن أن هذا المشروع هو الذي أفضي به إلى أكثر مذاهبه أصالة.

يتضمن فهم القانون فهم أشياء من قبيل *الحقوق والواجبات. في الموروث التقليدي، الذي ارتبط به بنتام إلى حد كبير، الإدراك هو سبيل الفهم. يعقد لوك، ومن بعده هيوم، تمييزا بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة التي تمكّن من فهم أشياء لا تدرك على نحو مباشر. يمكن فهم الأفكار المركبة، من قبيل فكرة الجبل الذهبي، لأنه بالمقدور تحليلها إلى مكوناتها البسيطة، التي لدينا خبرة مباشرة بها. بيد أن هذا الأسلوب لا يسعف التعبيرات التي رغب بنتام في تحليلها، من قبيل الواجب أو الحق، ما اضطره إلى استحداث أسلوب جديد اسمه «إعادة الصياغة».

يستبق هذا الأسلوب مناهج في التحليل طرحت في القرن العشرين، كما هو شأن زعم بنتام المتعلق الذي يقر أن وحدة المعنى الأساسية تتعين في الجملة عوضا عن الكلمة. ليس مفاد فكرته عن إعادة الصياغة ترجمة الكلمة المشكل إلى كلمات مغايرة، بل «ترجمة جملة بأسرها تشكل الكلمة المعنية جزءا منها إلى جملة أخرى». وفق تحليل بنتام لما يسميه «الكينونات المتخيلة» (مثال الحق، الواجب، الملكية، الإلزام، الحصانة، الامتياز - لغة القانون بأكملها)، يوظف أسلوب إعادة الصياغة لوضع تلك التعبيرات في جمل يستعيض عنها بجمل أخرى لا تشتمل على الألفاظ المقلقة. الجمل المتعلقة بالحق مثلا يفسرها عبر جمل تتعلق بالواجب. الحق المفرد عنده هو النفع الذي يوهب للمرء عبر فرض وجبات على آخرين. وبالطبع فإننا نظل نحتفظ بخصوص الواجبات بكينونات متخيلة. غير أننا نستطيع وضعها في جمل تترجم إلى جمل أخرى تتعلق بالتهديد بالعقاب. العقاب عند بنتام هو التهديد بإيقاع الألم. هكذا نصل في النهاية إلى ما يسميه بنتام بالكينونات الواقعية. إننا نصل إلى أفكار بسيطة وبينة يمكن فهمها مباشرة عبر الإدراك. وكما يقر في كتابه *Fragment on Government*، «الألم والمتعة تعدان على أقل تقدير كلمات لا يحتاج فهمها، فيما نأمل، أن يستشير المرء محاميه». عبرها يمكن توضيح القانون؛ لرجالات القانون ولغيرهم. الموضح النهائي للقيمة، لما يتوجب أن يكون عليه القانون، سوف يوظف أيضا في توضيح ما يكون عليه القانون بالفعل.

هذه مشاريع تطرح بغية إحداث تغيير: فالظروف الراهنة تتعرض للنقد. ولكن رغم أن أهداف بنتام تماثل أهداف كثير من الحركات المعاصرة التي استهدفت التغيير، لم تكن أسسه مماثلة لأسسها. لم يكن بنتام في جانب الصراع من أجل إصلاح القوانين في إنجلترا فحسب، بل حتى قوانين الثورة الأمريكية والفرنسية. التبرير المركزي المعاصر لتينك الثورتين تم عبر الحقوق الطبيعية. غير أنه عارض بشكل واع توظيف الحقوق الطبيعية ونقد من ثم التبرير الخطابي الذي عرضه أشياعهما.

يعتقد بنتام أن عبارة *«حق طبيعي» تنطوي على تناقض. الحقوق الطبيعية عنده «هراء»، كينونات متخيلة.

غير أنه أضاف محركا جديدا للتحليل في أسلوب إعادة الصياغة لمجرد إيجاد معنى لمثل هذه الكينونات، ما يعني، فيما قد يحسب البعض، أنه قد يعثر على دلالة للحقوق الطبيعية. الواقع أنه يكتشف فرقا بين الحق الطبيعي والحق القانوني عبر عقد مقارنة بينهما. بالمقدور تحليل كل منهما عبر واجبات مناظرة. ولكن بنتام، وكما سلف أن أوضحنا، يحلل الواجب القانوني عبر القانون (أو التهديد بالعقاب) الذي يخلق ذلك الواجب. بيد أنه ليس هناك قانون مناظر في حالة الواجبات الطبيعية المزعومة. من ثم، فيما يخلص بنتام، الحقوق الطبيعية مجرد حقوق متخيلة خلافا للحقوق القانونية التي تنجم عن أنظمة قانونية قائمة. على حد تعبيره، «الحقوق القانونية تنبثق عن قوانين واقعية... أما الحقوق الطبيعية فتنبثق عن قوانين متخيلة». ما يسمى بحقوق الإنسان مجرد «حقوق مزيفة».

أشهر شعار يعبر به بنتام عن هذه الرؤية هي «هراء يسعى على عكازين». هذه عبارة مقتبسة من تحليله النقدي للإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الوارد في عمل له يعرف باسم *Anarchical Fallacies* (وهو عنوان اختاره دومو). مفاد زعم بنتام أن اللغة التي تبدو كما لو أنها تصف ما تكونه الحقوق بالفعل إنما تقترح ما يتوجب أن تكون عليه القوانين. بكلمات أخرى، عوضا عن الاستشهاد بحقوق قائمة، يعرض الإعلان الفرنسي أسبابا تسوغ لماذا يتوجب أن تكون هناك حقوق. وكما يقر بنتام في ذلك العمل، «السبب الذي يجعلنا نأمل في تكريس حق ما ليس هو ذلك الحق؛ الرغبة ليست إشباعها، والجوع ليس خبزا». لذا فإن افترض وجود تلك الحقوق مجرد هراء. الأسوأ من ذلك هو افتراض أننا نستطيع أن نتيقن من أن الحقوق الصحيحة قد وجدت منذ القدم. بنتام داعية من دعاة التجريب. يتوجب أن نستمر في مراقبة ما أنتجه النفع بالفعل عبر أنظمة في الحقوق بعينها. لذا فإن اعتبار الحقوق ثابتة (غير قابلة للإبطال أو الانتهاك) خطأ إضافي، وهو خطأ ارتكبه الفرنسيون. من هنا جاء ذلك الشعار الشهير. السياق الذي ورد فيه يقر: «الحقوق الطبيعية هراء: الحقوق الطبيعة غير القابلة للانتهاك، هراء خطابي، *هراء يسعى على عكازين».

العقد لن يكون بديلا مناسبا عند بنتام، فكل العقود، مثلها مثل الحقوق، عقود قانونية. هذا يعني أنها صادرة عن القانون والحكومة، ما يحول دون توظيفها في إيجاد أساس للقانون والحكومة. حتى لو يكن من المفترض أن تكون سلطة العقد سلطة حقيقية، بل مجرد وعد، اتفاق، فإن هذا لن يكفي لطرح تبرير. ذلك أن مسألة ما إذا كان يتوجب على شخص ما (أو على الحكومة أو القانون) أن يلتزم بما اتفق عليه إنما تحسب عبر حساب النفع. ولكن إذا كان النفع هو التبرير النهائي للبر بالوعود، أليس الأجدى أن نبدأ به أصلا، عوضا عن المضي (كما فعل بلاك ستون) في طريق ملتو عبر العقود، العقود الأصيلة، والعقود المتخيلة إلى حد كبير. مرة أخرى، يسم بنتام مصدر البديل المقترح للتبرير بأنه مجرد متخيل، وكما يقر في Fragment «امتيازات الجنس البشري غير القابلة للإتلاف ليست في حاجة إلى دعم أسس المتخيل الواهية».

رغم أن النفع هو مصدر كل التبريرات، فإن هذا لا يعني أن بنتام عاجز عن دعم الغايات الثانوية، أي الغايات التي يرجح تحقيقها الحصول على المزيد من النفع. إنه يحدد أربع غايات متوسطة يتوجب السعي وراء تحقيقها من قبل النظام القانوني أو الحكومي الصحيح: مورد رزق، وفرة، أمن، ومساواة. تشكل هذه الغايات أربعة أزواج، حيث تكون هناك أسبقية لمورد الرزق (تأمين الناس سبلا للعيش) على الوفرة؛ لتأمين توقعات الناس أسبقية على المساواة. المحاجة النفعية على هذا الترتيب ترتهن بالزعم السيكولوجي بأن الحرمان من العنصر الأسبق في كل زوجين يسبب قدرا من الألم يفوق الحرمان من العنصر التالي.

أيضا فإن الافتراضات السيكولوجية تكمن خلف تكريس بنتام *للمساواة. إنه يزعم أن الزيادة المتساوية في الخير لا تنتج (بوجه عام) زيادة في النفع. (هذا يعني أن ثمة نفعا هامشيا يتضاءل). على ذلك، يشترط على الخير المفرد أن يفضي إلى قدر من النفع عند من يملكون الأقل من القدر الذي يفضي إليه عند من امتلكوا أكثر؛ من ثم ثمة نزوع عام شطر توفير السلع لمن أحوالهم أقل سعة، أي شطر المساواة.

مذهبه في الأخلاق مذهب عاقبي. إنه يتطلع إلى أوضاع راهنة ومستقبلية لتبرير السلوك الصحيح، ولا يعنى بما حدث في الماضي. (مثال ذلك، العقاب ليس جزاء على سلوك مضى، بل حول دون أذى مستقبلي؛ مبرر الامتثال للدولة لا يرجع إلى وعد سابق، بل للحيلولة دون وقوع ضرر مستقبلي). هذه عند بنتام الطريقة الصحيحة، بل الطريقة الصحيحة الممكنة الوحيدة، للتفكير في تلك المسائل. إنها تفسر موقفه من إصلاح القانون. القانون الذي وجد كان قانونا عرفيا، وضعه قضاة، مؤسسا على سوابق وعادات. التاريخ هو مأتاه. لذا رغب بنتام في أن يستعيض عنه بقانون

تشريعي، تضعه برلمانات ديمقراطية ومؤسس على أسباب مستقلة عن التاريخ وترتهن بالنفع المستقبلي.

ر.هـ.

*النتائجية، النفعية.

J. Dinwiddy, *Bentham* (Oxford, 1989).
Ross Harrison, , *Bentham* (London, 1983).
H.L.A. Hart *Essays on , Bentham* (Oxford, 1982).
David Lyons, *In the Interest oh the Governed* (Oxford, 1991).
Gerald J. Postema, , *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford, 1989).
Frederick Rosen, *Jeremy , Bentham and Representative Democracy* (Oxford, 1983).

*** بتنام، هلري (1926–)**. فيلسوف من هارفارد، تدرب أساسا في موروث *الوضعية المنطقية، خصوصا على يد ردولف كارناب. عقب ذلك تأثر بفلاسفة من قبيل و.ف. كواين، لودفيج فتجنشتين، ونيلسون جودمان. إبان ذلك، استقل عن هذا التيار، وأصبح في النهاية ناقدا عنيفا للحركة. جادل ضد الوضعية منكرا وجود أساس متميز (مثال *المعطيات الحسية) لمعرفتنا، كما أنكر وجود مبدأ ثابت للتحققية، فضلا عن إنكاره وجود تمييز بين *الحقيقة [الواقعة] والقيمة وفق تعريف الوضعيين، كما أقر استحالة تقويم الجمل (والمعتقدات) بوصفها صادقة أو باطلة على نحو فردي (أي شايع *الكليانية على حساب *الذرية).

بتنام أيضا ناقد لمذهب تأسيسي آخر، يسميه بالواقعية الميتافيزيقية. كل الرؤى الشمولية التي تزعم طرح التصور الوحيد لأثاث العالم مخطئة في مسارها سواء جاءت من منظور وضعي ـ نسباني أو واقعي ـ مادي. يصف موقفه «الوسط» «بالواقعية الداخلية»، التي هي نوع من *الكانتية المتأخرة يتحدث عن العالم (الواقعي) ولكن دائما ضمن إطار عقولنا (مفاهيم، مجموعات من المعتقدات، والالتزامات). يزعم أن موقفه يحدد في آن خصائص موضوعية العلم والأخلاق بطريقة أفضل من تلك التي تتبناها المواقف المتطرفة التي يعارضها. إن هذه الرؤى المتطرفة، إذا كانت تقوم بأي شيء، إنما تقوض الموضوعية عوضا عن دعمها.

في وقت متأخر، رفض *الوظيفية التي تقر أن الأوضاع الذهنية أوضاع حسابية ـ وهي نظرية أسسها هو نفسه في بداية سيرته المهنية، كما كتب في مسائل الأخلاق والسياسة. وكما هو شأن رؤاه في الميتافيزيقا والابستمولوجيا، ينزع شطر اتخاذ موقف وسط ، وإن كان ليبراليا، بين الأطراف ـ رغم أنه يعترف بأنه مرت عليه أوقات ـ خلال الحرب الفيتنامية مثلا ـ مال فيها إلى الماركسية، التي أصبح يجدها الآن نزعة متطرفة.

ن.ف.

*التحقق، مبدأ.

Hilary Putnam, *Representation and Reality* (Cambridge, Mass., 1988).

*** بنجامين، ولتر (1892–1940)**. فيلسوف وأديب ألماني، وناقد اجتماعي، وقد كان أحد أعضاء *مدرسة فرانكفورت. حين جاء النازيون إلى السلطة عام 1933، نفي إلى باريس. بعد سقوط فرنسا في يد النازيين، توجه إلى أسبانيا، لكنه منع من الدخول فانتحر.

أعماله المبهمة، الغامضة، الساخرة مدينة إلى اليهودية المخلصة المقدسة قدر ما هي مدينة للماركسية والسيريالية. الفن عنده يخدم غايات لاهوتية وفلسفية ودينية. في مقاله "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction' الذي صدر عام 1936، يدافع بنجامين عن التصوير الفوتوغرافي والسينما، بوصفها أدوات في «تسييس الاستاطيقا»، ضد «أجواء» الفن التقليدي، خلافا لأدورنو، الذي يجد قدرة نقدية في الفن المستقل تفوق نظيرتها في وسائل الإعلام. هكذا دافع بنجامين عن مسرح صديقه برخت الملحمي. كان ممارسا «للنقد الداخلي»، فالمبادئ النظرية يجب أن تنبثق عن العمل الذي نقوم بدراسته لا أن تستجلب من الخارج. استخف بهيدجر، رغم أن لديه أعمالا، من قبيل «On Language as Such and on Language of Man" و "Fate and Character" اللذين نشرا في مجموعته *One-Way Street* (1929; tr., London, 1979)، تتميز بنكهة هيدجرية عوضا أن تكون ماركسية: «استعباد اللغة في الهذر قد انضم إليه استعباد الأشياء في الحمق» و«القدر هو سياق الذنب الخاص بالحياة».

م.جي.آي.

G. Smith (ed), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago, 1989).

*** بنيوما** (pneuma). النفس [بفتح الفاء]، أحيانا يماهى عند اليونانيين بالهواء، نفس الكون. اعتقد أرسطو أن الحرارة بنيوما تمكن نقل النفس [بتسكين الفاء] إلى الجنين، وأنها توجد قرب قلب الكائن العضوي الناضج، كي تتوسط بين الحركة والإدراك الحسي. اعتبره الرواقيون جسما لطيفا دقيقا يشكل *نفس الكون، ويفسر النمو والسلوك والعقلانية. أما ديكارت فقد استخدم مرادفا لاتينيا، spiritus، الذي اشتقت منه كلمتا "spirit" [الروح] و "sprite" [الشبح] الإنجليزيتين.

أو.ر.جي.

*السايك.

Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's* De Motu Animalium (Prinveton, NJ, 1978).

*** البنية التحتية والفوقية.** استخدم أصلا من قبل تشومسكي بوصفه جزءا من نظرية في *النحو تولّد كل وفقط كل جمل لغة المتحدث. البنية التحتية للجمل (مثلا بل رأى من) قريبة من *صورها المنطقية: مستوى التأويل الدلالي. البنى الفوقية (من رأى بل؟) مشتقة عبر قواعد تحويلية تحرك المكونات إلى مواضع جديدة، وأحيانا تحذفها. وفق نظرية تشومسكي الراهنة، المناظرة بين التحتي والفوقي يحافظ على البنية. البنود المحركة (مثل «من») تبقي آثارا في البنية ف لتشير إلى مواضعها الأصلية (مثال مفعول به أول)، في البنية ت. يشير وجود تلك الآثار إلى أن البنى الفوقية ليست صورا فوقية: إنها بنى ضحلة ترد تحت مستوى الكلام المدرك مباشرة. تحل البنى ف أو الصور المنطقية محل البنى ت كي تصبح مستويات تحدث فيها عملية التأويل الدلالي.

ب.سي.س.

N. Chomsky, *Knowledge of Language: Itts Nature, Origin, and sse* (New York, 1986).

*** البنيوية.** حركة بنية فكرية حظيت برواج كبير في الستينيات والسبعينيات ـ حين اكتسبت شعبية رائجة ـ لكنها أثرت أكثر ما أثرت في حقول علم الدلالة، الأنثروبولوجيا، والنظرية الأدبية. ما يوحّد بين البنيويين في هذه الحقول المختلفة هو المبدأ المشتق من فرديناند دي سوسير، الذي يقر أن الأشكال الثقافية، أنساق المعتقدات، و«خطابات» كل نوع يمكن فهمها أفضل ما يكون الفهم عبر مناظرتها باللغة، أو بالخصائص المتجلية في اللغة حيث تتناول من رؤية متزامنة تروم تحليل بناها المتأصلة الخاصة بالصوت والمعنى.

في النقد الأدبي، ينكر المنظّرون الآن مجرد الاقتصار على التأويل بوصفه محاولة عقيمة عرضة لكل تقلبات الاستجابة البدهية الآدهوكية. فقط عبر تقصي الجوانب البنيوية من النص ـ أدوات شعرية، وظائف سردية، أساليب «الإغراب اللغوي» ـ يكون بمقدور النقد تأسيس نفسه على أسس منهجية صلبة (استقرائية يتم تنظيرها على نحو مناسب). بهذا المعنى تعد الحركة جزءا من ذلك المشروع الصوري الذي بدأه أرسطو في كتابه *Poetics* وحظي منذ الوقت بفترات انتعاش، خصوصا (كما يحدث الآن) استجابة لأفكار جديدة في اللغة، الخطابة، أو وظيفة النقد عبر فروع معرفية أخرى. بمقدور البنيوية الزعم بأنها تمثل تقدما حقيقيا في معالجتها المركبة لكينونات خطابية من قبيل الاستعارة والكناية، التي تعد (عند رومان جاكبسون) المحاور البنيوية في كل اتصال لغوي، والتي ترقى إلى أشد قواها التعبيرية في الشعر وأشكال فنية أخرى.

سي.ن.

*مابعد ـ البنيوية.

Michael Lane (ed.), *Structuralism: A Reader* (London, 1970).

*** البنيوي، العنف.** روج له عالم الاجتماع النرويجي جوهان جالتونج، مفاده تفسير واسع للعنف يروم تبيان أن مخاطره حاضرة بطريقة مؤسساتية حتى حال عدم وجود *عنف بالمعنى الحرفي أو «الضيق». لا يتضمن العنف البنيوي قيام شخص بإلحاق الأذى عبر القوة، لكنه مكافئ للإجحاف الاجتماعي. إضافة إلى أن هذا المفهوم قد يثير خلطا، فإن ثمة إشكالية مركزية يواجهها تتعين في اقتراحه المشكوك في أمره أن مشاكل اجتماعية تبدو مختلفة تشكل في الواقع المشاكل نفسها، ما يجعلها قابلة لأن تفهم وفق النهج ذاته.

سي.أي.جي.سي.

J. Galtung, "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research* (1969).

*** بهاجافادجيتا** (Bhagavadgita). "أغنية الرب"، جزء من ملحمة قديمة (بين القرنين الخامس والثاني ق.م.) تعرف باسم **ماهابهاراتا** (Mahabharata). في بهاجافادجيتا، أمير شجاع لكنه ذو ضمير يضعف ويصبح سلميا في بداية حرب أهلية تدور بين الأخوة. ثمة حديث فلسفي مع كرشنا، إله الهندوس في هيأة بشرية، يستهدف إقناعه بالعودة إلى واجبه العسكري و«الطبيعته الخاصة به». يتكون هذا الجزء من الملحمة من 650 بيت باللغة السنكريتية علق عليها فلاسفة هنود ذوو اتجاهات مختلفة لما يربو عن ألف سنة. اشتهرت ببراهينها الميتافيزيقية على خلود الروح، وبمذهبها في شخص أعظم (الله) متسام لكنه يقوم أنطولوجيا بدعم الوعي الفردي والمادة، وبسيكولوجيا أخلاقية بارعة في الفعل عبر الإحجام عن الفعل. تعظ بالفصل الروحي حتى في خضم الالتزام الثابت بأكثر الحرف عنفا. العمل الصناعي، العبادة، والحكمة، تشكيل أخلاق التوسط، اللارغبوية، والمساواة تشي بعلم واجب كانتي. أيضا، هناك الموضوع الشامل الخاص بالتحرر المقدس من دورات التقمص.

أي.سي.

*فانديتا؛ علم أخلاق الواجب؛ الهندوسية.

الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة.

Sri Aurobindo, *Essays on the Gita* (Pondicherry, 1987).

* **بوبر، كارل (1902–94).** فيلسوف بريطاني (نمساوي الأصل) تركن شهرته التي لا يستهان بقدرها على نظريته في فلسفة العلم والفلسفة السياسية. في أعماله المبكرة ارتبط بوضعيي *حلقة فينا، وشاركهم الاهتمام بالتمييز بين العلم والأنشطة الأخرى. غير أنه لم يعتقد في إمكان حل هذه الإشكالية (أو أية إشكالية أخرى) عبر تحليل اللغة أو المعنى، كما أنه لم يرجع نجاح العلم إلى كونه أكثر قابلية للتحقق من علم الأخلاق والميتافيزيقا مثلا. ذلك انه اتخذ باستمرار موقفا هيوميا من *الاستقراء، ما جعله يزعم استحالة التحقق أو حتى التدليل على نظرية علمية كلية بأي قدر إيجابي من الاحتمال. غير أننا نستطيع تفنيدها. في حين أنه لا عدد من الملاحظات المتسقة مع الفرض القائل بأن لكل كوكب فلكا اهليلجيا، بمقدوره إثبات صحة الفرض أو حتى إثبات أن كوكب الغد سوف يكون له فلك كهذا، تكفي ملاحظة واحدة لكوكب ذي فلك غير اهليلجي لدحض الفرض. بمقدور الدحض أن ينتج شيئا، في الوقت الذي يكون الإثبات الإيجابي خارج نطاق قدرتنا؛ معيار التمييز بين العلم واللاعلم إنما يكمن في طريقة طرح النظرية العلمية لتنبؤات قابلة للاختبار وفي طريقة التخلي عنها حال اخفاقها في الاختبارات.

خلافا للوضعيين المنطقيين، لم يعتقد بوبر في أن النشاطات اللاعلمية لا معنى لها أو حتى أنها سيئة السمعة فكريا. سيء السمعة هو *العلم المزيف، الذي ينشأ حين يرفض معتنقي نظرية امبيريقية تغيير اتجاههم بالدحض الملاحظي أو حين تخفق نظرية يفترض أنها علمية في طرح أية تنبؤات امبيريقية. لقد اتهم بوبر الماركسيين بارتكاب الخطيئة الأولى وعلماء التحليل النفسي بالثانية، مقابلا أياهم بالعلماء الحقيقيين من أمثال أينشتين.

على ذلك تظل هناك بعض المسائل. هل صحيح أن العلماء ينبذون دوما نظرياتهم حين يواجهون أدلة مضادة، كما يزعم بوبر أنه يتوجب عليهم القيام به؟ إذا كان مبلغ ما نستطيع القيام به في العلم هو دحض النظريات، كيف نستطيع أن نعرف النظريات التي يتوجب علينا الاعتقاد فيها والسلوك وفقها؟ يقول بوبر إنه يتوجب علينا السلوك وفق تلك النظريات التي قاومت اختبارات صارمة. غير أن نقاده يجدون صعوبة في تمييز هذا عن الاستقراء الذي يرفضه رسميا.

مسائل الجهل البشري والحاجة إلى التدقيق الناقد للأفكار مسائل بارزة في نظريته في الفلسفة السياسية. هذا دفاع عما يسمى بالمجتمعات المفتوحة ضد طموحات المخططين والساسة الذي يزعمون حق فرض خططهم على سائرنا بفضل معرفتهم المفترضة بمسار التاريخ. ليس ثمة معرفة من هذا القبيل. فضلا عن ذلك، لكل سياسة، مهما كانت درجة قصديتها، مترتبات غير مقصودة. السبيل الوحيدة للتغلب على جهلنا إنما تتعين في السماح للمتأثرين بالسياسات بالتعبير عن انتقاداتهم وبتمكين الناس في المجتمع بأن يغيروا على نحو سلمي ومنتظم حكامهم. إن هذا الحق الأخير، عوضا عن الديمقراطية الرسمية، هو علامة المجتمع المفتوح، وهو مفهوم تسلم به أوربا الغربية، لكن الاهتمام به يتزايد الآن في أوربا الشرقية وأمريكا الجنوبية.

في سنواته الأخيرة، وضع بوبر نظريته في البحث عن الأخطاء العلمية والسياسية ضمن نظرية معممة في التطور. دافع أيضا عن أشكال من الواقعية العلمية، *اللاحتمية، و*الثنائية بطريقته الخاصة إن لم يكن دائما بدقة عظيمة في البرهنة.

أي.أوه.

*الفرضي ـ الاستنباطي، النهج؛ المنطقية، الوضعية؛ لندن، فلسفة.

A. O'Hear, *Karl Popper* (London, 1980).

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1959); tr. *Of Logik der Forschung* (Vienna, 1935).

—, The Open Society and its Enemies, 2 vols. (London, 1945).

—, Conjectures and Refutation (London, 1963).

—, Objective Knowledge (Oxford, 1972).

* **بوبي، نوربرتو (1909–).** أبرز فلاسفة السياسة والقانون الإيطاليين، درّس في بلدته تورينو وأصبح عام 1984 عضوا في مجلس الشيوخ مدى الحياة. رام الجمع بين الانشغال الليبرالي بالتحرر الفردي، الحقوق، وحكم القانون، مع الانشغال الاشتراكي بالمساواة والعدالة الاجتماعية. تتعين أهم إسهاماته في النظرية الديمقراطية. من جهة، نقد منظّري التشارك لكونهم يركزون على من في يديه السلطة مغفلين المسائل الأخلاقية العملية المتعلقة بكيفية ممارسة السلطة. ارتأى أن الديمقراطية الدستورية الليبرالية، التي تشتمل على الحقوق الاجتماعية صحبة الحقوق المدنية والسياسية، هي الشكل العملي والمشروع الوحيد من أشكال الحكم الديمقراطي في المجتمعات الحديثة. من جهة أخرى،

اعتقد أنه بمقدور، بل يتوجب على عملية اتخاذ القرار الديمقراطية أن تمتد إلى أن تشمل نطاقات أوسع من مراكز القوى، بحيث لا تقتصر على الحكومة المركزية. أيضا فإنه يزعم أن الصراع حول المكان الذي يمكن أن يدلي فيه الناس بأصواتهم قد حل محل المناظرة حول من يحق له التصويت، بوصفه المجال الأساسي لإحراز تقدم ديمقراطي.

ر.ب.ب.

*الإيطالية، الفلسفة.

Richard Bellamy, Modern Italian Social Theory (Cambridge, 1987), ch. 8.

*** بوثيوس، انوسيوس مانليوس سيفينوس (نحو 480– نحو 526)**. نبيل روماني، قائد الضباط تحت إمرة الملك الإيطالي، اتهم لاحقا بالخيانة والسحر، وسجن في بافيا، عذب ثم نفذ فيه حكم الإعدام؛ شخصية بارزة في موروث الفلسفة اللاتينية الذي يمتد حتى يشمل كانت. فضلا عن شروحاته لشيشرون، فرفريوس، وأرسطو، ودراسته في المنطق، ورسائله القصيرة في الثالوث المقدس، لديه كتب تدريسية في «رباعية» الموسيقا، علم الحساب، علم الفلك، والموسيقا، خصصها لأيامه المعتمة، رغم أنه قدر لها أن تخدم العصور الوسطى اللاتينية. النغمة السائدة فيها أفلاطونية، ولم تكن تستهدف التطبيق بل فهم الأكوان بحيث «تناسب» التعليم. في السجن، كتب عمله الذي لا يضاهى Consolation of Philosophy الذي يشتمل (في 6.5) تعريفا شهيرا للأبدية يقر أنها «احتياز كامل على حياة لا متناهية كلها في آن واحد»، ولعله يشتمل أيضا على أول صياغة واضحة للفرق بين الضرورة الشرطية والضرورة البسيطة (ضرورة أنه يمشي - إذا - كنت - تعلم - أنه - يمشي لا «تجر معها» - حين تضاف إلى حقيقة أنك تعلم أنه يمشي - ضرورة أنه - يمشي). لقرون عديدة، لم يكن الغرب يعرف أرسطو إلا عبر ترجمات بوثيوس.

سي.أي.ك.

*الأفلاطونية.

H. Chadwick, Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy (Oxford, 1981).

*** بوجدانوف، الكسندر الكسندروفتش (1873 - 1928)**. اسمه الحقيقي هو مالنوفسكي، ، وهو فيلسوف بولندي ومنظّر أيديولوجي طور «أحدية امبيريقية»، المذهب الذي يجمع بين الماركسية «النقدية - الامبيريقية» والوضعية التي نادى بها ماخ وافينيروس. تطرح الأحدية الامبيريقية نظرة جماعية متطرفة حيث يكون الواقع «منظم اجتماعيا عبر الخبرة» والتمييز بين العقول الفردية (أي بين السبل الفردية في تنظيم الخبرة) سوف يتبدد بمجرد أن يبطل الصراع عبر الشيوعية.

كان بوجدانوف قياديا مهما في الحزب البلشفي حتى عام 1909، حين شجب لينين النقدية الامبيريقية باعتبارها هرطقة سلفية. عقب ذلك أفل نجمه السياسي، رغم أنه استمر في تطوير آرائه، في الخيال العلمي بداية، ثم في «العلم التنظيمي العام الخاص بـ tektology. بعد ثورة عام 1917، أصبح شخصية مؤثرة في حركة «الثقافة البروليتارية». مات في خدمة أفكاره الجماعية بعد أن مارس على نفسه عملية نقل دم أجريت لتكريس فكرة «تبادل الحياة بين الرفاق».

د.باك.

A.A. Bogdanov, *Empiriomonism*, 3 vols. (M0skow, 1904-6(.

——, *Essays in Tektology*, tr. George Gorelik (Seaside, Calif., 1980).

*** بودن، جين (1530– 96)**. منظّر سياسي فرنسي اشتهر بكتابه *Six livers de la republique* (1576). خشي بودن، كما خشي هوبز الذي شاركه بعض الأفكار، من الحرب الأهلية. الراهن أن ذلك الشعور هو ما ألهم جمهوريته، وقد انتمى إلى جماعة تعرف باسم السياسيين، الذين رغبوا في دعم الحكم الملكي بوصفه ضمانا للسلام. اعتبر التجمع الطبيعي الذي تشكله العائلة عماد النظام الاجتماعي، كما جعل مبدأ السيادة المطلقة المبدأ المحدد للدولة. أجاز أن تكون الدولة، التي تنهض فحسب على القوة السيادية، ملكية أو ديمقراطية، لكنه جادل أن الدولة المنظمة حقيقة هي التي تحكمها قوة موحدة، أي الدولة الملكية. دفاعه عن السلطة السياسية الموحدة لا يتسق دوما مع اعتقاده في المذهب الدستوري.

ر.س.د.

*المحافظة.

G.H. Sabine, *A History of Political Theory* (London, 1937).

*** البوذية، الفلسفة**. أراء أخلاقية وميتافيزيقية وابستمولوجية اعتنقها أمير هندي تحول إلى زاهد، هو سيدهارتا غوتاما (ولد 563 ق.م.)، كما اعتنقتها مدارس فكرية لاحقة زعمت الولاء له. لقب سدهارتا باللقب «بوذا»، التي تعني «الموقظ».

تعاليم بوذا. في مواجهة هشاشة الحياة، حقائق المرض، الوهن، الموت، ترك الفتى سيدهارتا عائلته

بحثا عن السلام والتنوير، اللذين لم يحصل عليهما عبر التزمت أو المشاحنات الفلسفية بل بالتأمل عبر «الطريق الوسطى». بعد أن أصبح «موقظا»، وعظ بأربع حقائق مهيبة:

1. الحياة معاناة.
2. المعانات تتضمن سلسلة من الأسباب.
3. يمكن للمعاناة أن تتوقف.
4. ثمة سبيل لإيقافها.

توظف الميتافيزيقا الردية اللاسرمدية واللاروحية الشاملة في دعم الحقيقة الأولى، التي تماهي الخبرة بالمعاناة. إننا نعاني لأننا نتوقع جوهرا أساسيا في الأشياء، في حين أنه لا شيء من هذا القبيل في الداخل أو الخارج. *الجواهر البادية قابلة لأن ترد إلى أجزاء ثانوية، *الأشخاص إلى تيارات من مجموعات متآثرة سببيا من التجمعات الفيزيقية ـ السيكولوجية، «الجوهر» مثل «القططية» قابل لأن يرد إلى استبعاد من فئة مختلطة من كائنات مفردة لا تختص بالخصائص القططية. ولأن الأنفس والأشياء ليست مستقرة ولا ماهية لها، فإن رغبتنا الفطرية في الاحتفاظ بهويتنا والتعلق بماهية ما نرغب تفضي إلى الإحباط. حقيقة الألم الكوني تصبح في النهاية حكما تقديريا عوضا عن أن يكون حكما تقريريا. إن بوذا يحثنا على النظر إلى الحياة باستمرار عبر الكرب.

الحقيقة الثانية المتعلقة بسبب المعاناة تتجسد عبر سلسلة سببية تتكون من 12 حلقة متآثرة: الجهل ← قوى كارما ← الإحساس الفطري ← الجسم والأنفس ← الحواس الخمسة والملكة التأملية ← الاتصال بين الحس والشيء ← الخبرة ← العطش ← التعلق ← الولادة الثانية ← الوهن ← الضعف.

تسمى هذه «عجلة الصيرورة»، وهي ترتبط بوضوح بنظرية مسخ الأرواح المؤسسة على *الكارما. ولكن إذا لم تكن هناك نفس، فما الذي يولد من جديد؟ يجيب بوذا عبر عقد قياس مماثلة ـ يذكرنا برايل ـ بين «الفرد الذي يولد من جديد» و«ذيوع الأخبار». من الجهل أن نتصور أن الأخبار كينونة ترتحل من موضع إلى آخر. وعلى نحو مماثل نخطئ حين نتصور فاعلا مستمرا، يدفعنا شطر القيام بأفعال أنوية ـ إننا نجد أنفسنا مقحمين في سلسلة صيرورة. ما يسمى بالشخص مجرد حزمة من خمس عوامل فيزيقية ـ سيكولوجية (الأشكال الفيزيقية، الإحساسات، المشاعر، الأحكام، والنزعات الفطرية) التي تشكل الفرد لحظة مماته تسبب نسخة خماسية أخرى أكثر براعة تسبب بدورها نسخة أخرى، وهكذا إلى أن ينتج الشكل المادي الجديد للجنين، الذي يرث آثار وتوق والإحساس الواهم بهوية الحزمة المحتضرة. «النفس» اسم حزمة مرتبطة سببيا تستغرق عددا لا يحصى من حالات الحياة والموت. مفهوم الفئة ـ السلسلة الردي في الشخص، الذي يعرف باسم «اناتا» في اللغة البالية، حقق رواجا في الآونة الأخيرة بين الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية عبر أعمال درك بارفت.

الحقيقة المهيبة الثالثة تطرح *النزفانا بوصفها الانعتاق النهائي من ألم التجسد المكرور، وهي لا تحدث إلا حال تبدد الجهل الناجم عن اعتبار المرء نفسه أنا جوهرية مستديمة. يتم الوصول إلى حالة الهدوء النهائي الخالد حين تتوقف كل الرغاب، حتى الرغبة في الموت، دون أن تترك خلفها أية بذرة. على اعتبار أنه بمقدور أي كائن مفكر بلوغ هذه المرحلة، بصرف النظر عن الطبقة، الجنس، الطائفة، أو حتى النوع، فإن البوذية ليست تشاؤمية ولا تشكل دعوة ميزية.

وأخيرا، الحقيقة المهيبة الرابعة المتعلقة بطريق النرفانا إلى *summum bonum* (الخير الأسمى) تطرح نظرية في الأخلاق. هذا هو الدرب الثماني: آراء أخلاقية صحيحة، تصميم، حديث صحيح، فعل صحيح، عيش صحيح، جهد صحيح، يقظة، وممارسة منتظمة للتركيز. من شأن هذا الفضائل الاجتماعية والتأملية التمكين من بلوغ السجايا الأخلاقية الخاصة بالوضوح، الإحجام عن الرغبة، صداقة الجميع، الشفقة. تنتهي المعاناة عبر الإيثار الميتافيزيقي والأخلاقي. باستخدام معايير كلية تعظ البوذية بالتالي: «ترتعد فرائص كل الناس ساعة العقاب، كلهم يخشون الموت. مشبها غيره بنفسه، على المرء ألا يقتل أو يعين على القتل».

المدارس اللاحقة. رغم أن كل البوذيين يدينون بولائهم «للسلال» المقدسة التي جمعت فيها تعاليم (قانونية وسلوكية، وأقوال بوذا الفلسفية)، حدث انشقاق أساسي بين ما يسمى «العربة الصغرى» (Hinayana) و«العربة الكبرى» (Mahayana) قبل مرور قرنين على وفاة المعلم. الطائفة الأولى باقية إلى اليوم في سيرلنكا وبورما، والثانية في التبت، الصين، كوريا، واليابان. ربما سميت هذه الطائفة الأخيرة من البوذية «الكبرى» لأن غاية الحياة عندها لا تتعين فحسب في إنهاء معاناة المرء بل في الكفاح، حتى عقب بلوغه حالة النرفانا الشخصية، من أجل تنوير الآخرين وسعادتهم. من هنا جاء مثَل الرجل المستنير الغيري الذي يدعو عاقدا النية

إلى أن «تزيح ثمار تقشفه وتأملاته معاناة كل المخلوقات التي تحس، حتى النساء اللائي يضعن أحمالهن». هذه شفقة أخلاقية عالية.

العربة الصغرى. انقسمت العربة الصغرى نفسها إلى مدرستين. الأولى هي فيبهاسيكا الواقعية، التي تصادر على نحو 72 نوعا من العناصر المركبة وحتى بعض الكينونات السرمدية من قبيل المكان وحالة غياب الألم المستديمة. عرفت هذه المدرسة باسم «مدرسة كل ما يوجد». بعض من أعضائها يطرحون تصورات مفصلة في كيفية تجمّع الذرات كي تشكل شكلا محسوسا من المادة. ثمة مناظرات داخلية حادة نشأت بخصوص واقعية الماضي والمستقبل أفضت إلى ملاحظات من قبيل: «الماضي»، «الحاضر»، و«المستقبل» أوصاف على القدر نفسه من الموضوعية للقطاع نفسه من الواقع، تماما كما أن المرأة ذاتها قد توصف بأنها «أم»، «زوجة»، و«ابنة».

المدرسة الثانية في العربة الصغرى، ساترونتيكا الواقعية ـ التمثيلية، تتهم الأولى بالهرطقة السرمدية وتطرح القبيل التالي من البراهين لدعم اللاسرمدية بمعناها الدقيق: إذا دام س لأكثر من لحظة، بحيث دام مثلا عبر ت1، ت2، ت3، فإنه وفق التعريف البوذي للواقع لا يكون واقعيا إلا إذا كان منتجا سببيا في ت1، ت2، وت3. ولكن إما أن ينتج س أثرا ما في كل لحظة أو يظل قادرا لكنه يستريح في ت1 وت2 وينتج في ت3، حين تنضم ظروف إضافية عاملة إلى س. إذا كان ينتج أثرا في كل لحظة، يتعين أن تكون له ثلاثة آثار، إذ ليس بالمقدور إنتاج الأثر نفسه ثلاث مرات. هكذا ينحل س إلى ثلاث واقعات مؤقتة، تناظر ثلاث قدرات سببية مائزة. إذا ظل مسترخيا في ت1 وت2 في انتظار ظروف إضافية، كما يحدث للبذرة في مخزن البذور التي تنتظر التربة والمطر، فإن الكينونة النهائية س ـ في ـ ت3 وحدها التي تعد واقعا، أما الجزآن المؤقتان الآخران فليسا كينونات، أو كينونات متميزة، ينتج أحدهما الآخر. هذا لب التعليم الشهير الخاص بالمؤقتية.

وفق هذه المؤقتية المتطرفة، لن يتسنى الوصول إلى الواقع الحقيقي إلا عبر الحس الخالص، القادر على فهم هذه الفرديات اللحظية التي لا تحتاز على خصائص. إذن، ابستمولوجيا ساترونتيكا في أفضل الأحوال مذهب واقعي نقدي في المناضد والكراسي حيث يشكل العالم المجهري استدلاليا. أي إدراك ملفظن يثير مفاهيم تصنيفية يحلل بوصفه استدلالا وخيالا.

في مرحلة لاحقة هجم أشياع هذا المذهب من البوذيين، من أمثال جنيسيري، على كل وعي ناتج عن الألفاظ على اعتبار أنه مشحون خياليا. الكلمات تشير إلى الأشياء عبر أساليب تمثيل عمومية ـ فهي تخفق في أسر الشيء بفرديته الحيوية. يعرف هذا باسم نظرية الاستبعاد في المعنى، وهي تشكل لب الاسمية البوذية. حتى التعبير «تلك البقرة» لا ينجح إلا في تمييز المشار إليه عن الكلاب والخيول والحمير وسائر البقر. ليس هناك، فضلا عن هذه الشبكة من التمييزات المستحدثة من قبل الإنسان أي نوع طبيعي اسمه «البقر».

العربة الكبرى. التمثيلية الاسمية الخاصة بـ ساترونتيكا أفضت ضرورة إلى مثالية بركلية أخذت بها المدرسة الأولى من مدارس العربة الكبرى. توجاكيرا، التي تسمى أيضا «مدرسة العقل ـ وحده»، تروم دحض الذرية والواقعية الذرية عبر أربعة براهين أساسية.

1. تطرح الكثير من الاعتبارات الدقيقة ضد وجود أشياء في المكان. يقر أشياع مدرسة فيبهاسيكا، أنه إذا انضمت ست ذرات إلى ذرة سابعة من ست جهات، إما تنقسم الذرة المركزية إلى ستة أجزاء، وهذا يتناقض مع القول بأنها ليست قابلة للقسمة، وإما أن تحدث كل حالات التماس في نقطة واحدة، الأمر الذي يخفق في تفسير أية زيادة في الحجم. هذا يعني أن ذات فكرة التماد غير مترابطة منطقيا.

2. ليست هناك أشياء خارجية ـ عيانية أو مجهرية ـ تختص بالخصائص السببية والفينومينولوجية لأشياء الوعي الحقيقية. ما يعد شيئا حقيقيا هو ما يسبب ويحمل الشكل المُظهر لحالة وعي. إذا رأيت ماء يتلألأ لكن رؤيتي يسببها هواء ساخن يعكس ضوء الشمس، سوف ينفصل السبب الفعلي والمحتوى الفينومينولوجي الواحد منهما عن الآخر. الوعي مسبب من قبل ذرات لا تحس في حين أنه يفترض الشكل المحسوس من الكراسي وأزهار الكرز.

3. من ثم فإن حالات الوعي اليقظة والصحيحة لا تتمزى عن حالات الوعي الحلمية والخاطئة، وكلاهما خلو من أية أشياء مغايرة للذهن.

4. وأخيرا، إذا لم يكن س وص متماثلين، أمكن الفصل بينهما، لكن اللون الأزرق غير قابل لأن يعزل عن الوعي، ما يعني أنهما متماثلان.

تعرضت هذه البراهين المثالية التي يطرحها فاسوباندو (القرن الخامس ق.م.) إلى هجوم عنيف من قبل واقعي جينا، أشياع مدرستي الميماسا والنايايا. حتى

سانكارا، الذي يشايع المثالية المطلقة، يسخر من بوذية العقل - وحده: «إذا كانت الخارجية مستحيلة إلى هذا الحد، فلماذا تبدو الأشياء خارجية؟ ليس ثمة حتى من يخطئ بخصوص ابن امرأة عاقر!» إن فلاسفة مدرسة النيايا يستبقون ج.إي. مور في الركون إلى *الفهم المشترك، وإلى وعي معزول لا شكل له بوصفه العنصر المشترك في الوعي الخاص بالأزرق والوعي الخاص بالأصفر، وبذا فإنهم يشككون في عدم إمكان الفصل بين الأشياء والإدراك. يزعم خصوم جينا من اليوجاكارا أن الإدراك نفسه يشير إلى التمييز بين الفعل والشيء، لكن يوجاكارا يتورطون في التعامل مع «الخاص بـ» (of) المتعلقة بالقصدية على غرار «المدينة خاصة روما»، كما لو أن التميز لفظيا وزائفا.

آخر وأكثر مدارس العربة الكبرى تاثيرا في الوقت الراهن - بفضل داليا لاما الذي يظل بقيد الحياة - هي الخوائية، أو ميدهاميكا، التي قام طورها كاملة *نيجرجونا بمساعدة براهين شكية من القبيل التالي. وسائل المعرفة الجديرة بالثقة تثبت بالركون إلى واقعية الأشياء التي تمكننا من معرفتها؛ لكن واقعية الأشياء، بدورها، إنما تثبت عبر سلطة وسائل المعرفة. على اعتبار أن معيار المعرفية نفسه دائري بطريقة لا أمل في علاجها، كيف يتسنى لنا أن نعرف أن أي شيء يحتاز على طبيعة بعينها؟ عبر التفوق في الديالكتيك السلبي، تبلغ ضد الواقعية أوجها الصوفي في الخوائية. وبطبيعة الحال، فإن هذه الصوفية لا تتعلق بالإيمان بالله. في الفصل 10 من *Twelve-Gate Treatise* يجادل نيجرجونا بأنه:

«ليس بالمقدور أن يكون الله أبانا لأنه يتوجب أن يشابه الأبناء آباءهم بعض الشيء، لكننا في معاناتنا أبعد ما نكون عن الألوهية. لأنه موجد لذاته، يتوجب ألا تكون لديه أية حاجات، لكنه يتضح أنه احتاج إلى أن يخلق، وخلافا لذلك سوف يكون نزويا كما الأطفال. ولأنه كلي القدرة، لا عوائق تحول دون تلبية رغبته؛ فما الذي يفسر إذن الكشف التدريجي عن الخلق عوضا عن خلق كل شيء دفعة واحدة؟ وأخيرا، إذا كان هو الصانع، يتوجب ألا يكون هناك شر ولا قبح في الأشياء، غير أنه بيّن أن ثمة شرا وقبحا».

يتم تبيان أن المعاناة، السببية، والتتابع الزمني ليست قابلة لأن تحد خصائصها بأية طريقة محددة، فكل التحديدات فارغة على حد السواء. إن هذا الإصرار على فراغية كل الأشياء هو ما يجعل نيجرجونا «خوائية». لقد ترتب تعليم الخوائية على كون كل الأشياء فارغة. يقال إن هذه الـ epoche [تعليق للحكم] التي هي أبعد ما تكون عن التناقض الذاتي، غير قابلة للدحض. «لو كانت لدي رؤية، لكان بالمقدور أن تعاني من أوجه القصور، لكن كوني خلوا من كل الآراء، يجعلني خلوا من أي قصور». هذا ما يقره نصير الخوائية، وهو يستمتع بحالة السكينة.

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ البوذية، الفلسفة.

A.K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism* (Benares, 1976).

E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Ann Arbor, Mich., 1970).

S. Mookherjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* (Delhi, 1980).

T. Stcherbastky, *Buddhist Logic*, 2 vols. (Paris, 1958).

*** بورالي - فورتي، مفارقة.** تعزى إلى بورالي فورتي، وتنشأ من افتراض وجود سلسلة س1 تتكون من كل الأعداد الترتيبية وأنها سلسلة مرتبة. عن هذا يلزم أن لـ س1 عدد ترتيبي ص، وعن هذا يلزم وجود سلسلة س2 من الأعداد الترتيبية تصل إلى وتشتمل على ص ولها عدد ترتيبي هو ص+1. لكن هذا يتناقض مع افتراضنا بأن س1 تشتمل على كل الأعداد الترتيبية. غير أنه هذا التناقض الخاص بالأعداد الترتيبية لا يشكل في الغالب موضعا للدراسة في النقاشات العامة لأن مفهوم العدد الترتيبي بعد المتناهي أكثر صعوبة على التفسير من مفهوم الأعداد الأصلية. بهذا المعنى، لا سبيل لنا للحديث عن الأعداد الترتيبية بعد المتناهية.

جي.سي.

*العدد.

Cesare Burali-Forti, 'Una questione sui numeri transfiniti', *Rediconte di Palermo* (1897); tr. in J. van Heijenooort (ed.), Source Book in Mathematical Logic 1879-1931 (Cambridge, Mass., 1964).

*** البورترويايليون.** كانت بورت رويال مجموعة أديرة قرب باريس ملتزمة بتعاليم القسيس كورنيلوس جانسن (*الجانسينية). كتب أنتوني آرنولد، بليز باسكا، وبيير نيكولي إطروحات لاهوتية جانسينية مؤثرة في بورت رويال، وقد ألف آرنولد ونيكول La Logique; ou, L'Art de penser (1662) (المنطق أو فن التفكير)، الذي يعرف بوجه عام بأنه المنطق البورت رويالي. كان هذا العمل دليلا للمنهج في المنطق وعلم الدلالة، مع توكيد الابستمولوجيا، وقد بني على أسس التعليم الديكارتي الخاص بالأفكار الواضحة والمتميزة وهجم على *البيرونية والنظريات الوسيطة في المنطق. أثر بقوة في

أدلة المنطق اللاحقة لما يربو عن قرنين. شكل العمل أيضا مصدرا أساسيا للتأمل في الجدل حول المعجزات، بما في ذلك كيفية تقويم الشهادات البشرية بادية الموثوقية في صالح المعجزات وضد لاحتمالية حدوثها.

ت.ل.ب.

*الديكارتية.

Jean Racine, Abrege de l;histoore de Port-Royal (Brief History of Port-Royal)(Cologn, 1742, in part ; 1747, in whole).

*** بورخاردت، جيكوب كرستوف (1818–97).** مؤرخ عاش معظم حياته في مدينة بازل التي ولد بها. رغم أنه تلميذ لرانك، كان أقل اهتماما باكتشاف الحقائق الموضوعية منه بدراسة *الثقافة الأوربية (الثقافة عنده هي إحدى «القوى» الثلاثة العظمى، صحبة الدين والدولة، التي تحكم التاريخ)، غالبا عبر الحكايا النادرة التي مكنته من «تمييز العام في الفردي والشعور به». تشتمل أعماله المؤثرة على *The Age of Costantine the Great* (1852; tr. London, 1949) و *The Culture of the Renaissance* (1860; tr. London, 1878). أعماله الفلسفية الأساسية، التي اتخذت شكل محاضرات (حصرها نيتشه) ألقيت في بازل بين عامي 1868 و 187، نشرت تحت عنوان *Reflections on History* (1906; tr. London, 1943). مثل شوبنهور (الذي قال عنه لنيتشه إنه يعتبره «فيلسوفنا»)، نفر من رؤية هيجل العقلانية والغائية في الفلسفة، وهكذا فضل التركيز على ما هو «متواتر، ثابت، ونمطي»؛ أيضا اعتبر الديمقراطية والتصنيع تهديدا للتحرر والثقافة.

م.جي.آي.

K. Lowith, *Jakob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Gesschichte* (Lucerme, 1936).

*** بوريدان، جون (نحو 1295/1300 – نحو 1360).** درس ودرّس في جامعة باريس، التي تولى رئاستها مرتين، عام 1328 و عام 1340. يصنف بوجه عام نصيرا للاسمية، وقد كان واحدا من كبراء مناطقة العصور الوسطى، لكنه كان أيضا فيلسوفا وعالم لاهوت. كتب شروحات لعدد من أعمال أرسطو، وقد اشتهرت على وجه الخصوص شروحاته على كتاب الفيزيقا لأرسطو بسبب نقاشه للقوة الدافعة، حيث حاول بوريدان تفسير علة عدم سقوط المقذوف على الأرض مباشرة عقب مغادرته القاذف (عندما يغادر الحجر يد الرامي مثلا)، شأنه شأن أي جسم ثقيل، واستمراره في الارتفاع. يحل بوريدان هذه الإشكالية بقوله إن القاذف ينقل دفعة أو قوة محركة تحافظ على حركة المقذوف إلى أن تهيمن قوى مضادة، سيما مقاومة الهواء ووزن المقذوف، فيسقط الجسم في النهاية على الأرض. خلال نقاشه، يطور بوريدان مفهوم العطالة على الأقل نسبة إلى الأجسام السماوية، ما يجعله يحدث قطيعة واضحة مع الفيزياء الأرسطية.

أي.برو.

*حمار بوريدان؛ الأرسطية.

E.A. Moody, 'Jean Buridan', in *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collected Papers* 1933-1969 (Berkeley, 1975).

*** بوست هوك، إرجو بروبتير هوك** post hoc, ergo propter hoc «بعد هذا، إذن بسبب هذا». بمعنى دقيق، *أغلوطة الاستدلال على أن حدثا قد سبب من آخر لمجرد أنه وقع بعده. بصياغة أكثر مرونة، أغلوطة (تتميز بها المعتقدات التطيرية) افتراض متعجل مفاده أن الحدث الذي يعقب آخر مسبب من قبله دون اعتبار لعوامل من قبيل الأدلة المخالفة أو إمكان وجود علة مشتركة. (*السببية). يبدو أن الاسم مشتق من كتاب أرسطو Rehetoric (1411b 29-34).

ب.جي.م.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 27.

*** بوسنكويت، برنارد (1848–1923).** فيلسوف بريطاني تأثر بـ ب.هـ. جرين، وكان يشكل مع ف.هـ. برادلي أبرز أنصار *المثالية أو الهيجلية المطلقة في إنجلترا نهاية القرن التاسع عشر. درّس لفترة في اكسفورد (ولمدة أقصر في سينت اندروز)، لكنه أمضى معظم حياته كاتبا معنيا بسياسة الإحسان. كان أقل ريبة وأكثر هيجلية من باردلي، وقد كتب في الميتافيزيقا والمنطق: *Knowledge and Reality* (1885)؛ *Logic; or The Morphology of Knowledge* (1888). لعل أفضل أعماله هو *The Philosophical Theory of the State* (1899; 4 ends.) الذي أعيدت طباعته عدة مرات، حيث يماهي إرادة المرء الحقيقية بالدولة ويرى من ثم أن «النفس المشتركة أو الشخص الأخلاقي الذي يمثله المجتمع أكثر حقيقية من الفرد البادي». بسبب هذه الأهمية البالغة التي تحظى بها الدولة بوصفها «دولاب موازنة حيواتنا»، سهل على بوسنكويت تشكيل نظرية جزائية في العقاب تعتبر العقاب «حق شخص يتوجب ألا يتم سلبه».

ر.هـ.

A.J.M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism* (London, 1962).

*** بولتزمان، لودفيج (1844–1906).** بوصفه فيلسوفا في العلم، أكد مخالفا الفينومينولوجيين الوضعيين من أمثال ماخ ودوهيم الدور الذي تقوم به الفروض المستحدثة وأهمية الكينونات والخصائص النظرية غير المحسوسة التي يصادر عليها. دافع عن الذرية في وقت تعرضت لنقد ارتيابي. صحبة جي.سي. ماكسويل، بولتزمان هو مستحدث الميكانيكا الإحصائية الحديثة، وقد اشتملت إسهاماته على معادلة بولتزمان، مبرهنة H التي تزعم إثبات طريقة للتوازن غير قابلة للعكس، فضلا عن الفرض السببي. أيضا اكتشف ارتباط الانتروبيا (درجة التعادل الحراري) باحتمال أوضاع النسق الدقيقة. لقد طرح أول محاجة «مشبهة» في علم الفيزياء في نقاشه لموضع عدم التوازن في كون (يزعم أنه) متوازن في معظمه، كما زعم أن الزيادة الانتروبية عبر الزمن أساس كل التمييزات البدهية بين الماضي والمستقبل.

ل.س.

*النظرية.

E. Broda, Ludwig Boltzman (Vienna, 1955).

*** بولزانو، برنارد (1781–1848).** فيلسوف وعالم رياضيات ومنطق من بوهيميا بتشيكوسلوفاكيا، وداعية متأخر لعقلانية ليبنتز وناقد لفلسفة كانت في الرياضيات. طور ذرية منطقية ـ أنطولوجية خاصة تناهض الارتيابية والذاتانية المتطرفتين. يتوجب ضمان غاية المعرفة عبر وجود كينونات ليست لغوية (أفكار، قضايا، وحقائق) مستقلة عن الكائنات البشرية وسابقة للإدراك المعرفي. بوصفه عالم رياضيات، أسهم بولزانو في إرساء دعائم التحليل (مثال مبرهنة بولزانو ـ ويرسراس) وحاول تطوير النهج الرياضي، كما استشرف بعض الأفكار الرئيسة في نظرية الفئات. يشتمل عمله الأساسي *Wissenschaftslehre* (1837)، على مختلف الإسهامات في المنطق وعلم الدلالة التي ترتبط بعلاقات القابلية للاتساق، القابلية للاشتقاق، النتيجة، مبرهنة الاستنباط، منطق الفئات، الاستلزام، والاحتمال. أيضا كان له أثره بوصفه عالم أخلاق اجتماعي.

م.ب.
.ب.

J. Sebestik, *Logique et mathemaique chez Bernard Bolzano* (Paris, 19992).

*** البولندي، الترميز.** ترميز منطقي استحدثه لوكاشيفتز. تعرض الثوابت القضوية عبر حروف كبيرة: Kpq هي p و q، Apq هي p أو q، Cpq هي إذا p فـ q، وهكذا. أدوات مشابهة تستخدم للمكممات والمقاميات. لأن *الثوابت تكتب قبل *حدودها، يتم الخلاص من التعبيرات الغامضة من قبيل p و q أو r دون استخدام أقواس: ((q, p) أو r) هي AKpqr، في حين أن (p و (q أو r)) KpAqr.

سي.و.

A.N. Prior, *Formal Logic, 2nd edn.* (Oxford, 1962).

*** البولندية، الفلسفة.** الانشغال القومي والمنطق الصوري ـ هذان هما مميزا الفلسفة البولندية. لقد تكونت بوصفها فرعيا أكاديميا في جامعة كراكاو في القرن الخامس عشر، وبعد ذلك اهتم بكل مواضع الجدل في الفلسفة الوسطية في بولندا.

خلال عصر *النهضة، كان كوبرنيكس أشهر مفكري بولندا. رغم أنه لم يكن مهتما على وجه الخصوص بالمسائل الفلسفية النمطية، كان لنظريته الفلكية مصادر فلسفية. أيضا كان لنهجه الرياضي في علم الفلك جذوره في إيطاليا، حيث درس وتأثر بالأفلاطونية، وقد جمع بين هذه الرؤية والامبيريقية الأرسطية التي تبناها معلموه في كراكاو. من جهة أخرى شكلت النهضة البولندية حقبة تطور مكثف في الفلسفة السياسية والاجتماعية. لقد كتب اندرزج فرايك ـ مودرزوسكي مثلا أطروحة عام 1551 اقترح فيها إصلاحا شاملا للدولة البولندية.

أدى الإصلاح إلى نشوء تيار مهم آخر في الفكر الفلسفي، خصوصا مع السوسونيين (برثرن بولندي)، الذين اهتموا أساسا بالفلسفة الأخلاقية والسياسية، حيث أسسوا مذهبهم على مثال اللاعنف، العدالة، والتسامح، كما أثروا في عدة فلاسفة أوربيين عظماء، منهم لوك. أما الفترة التالية لعصر النهضة، فقد شهدت عودة المدرسية، حيث كانت *الأرسطية و*الرواقية أهم تيارين.

طرأ تغير حاسم في القرن الثامن عشر بسبب تأثير *التنوير وعلى نحو مرتبط جدا بمحاولات الحفاظ على استقلال بولندا، الذي تعرض لتهديد روسيا وبروسيا والنمسا. نوع من *الوضعية شكل أكثر الفلسفات رواجا في التنوير البولندي، غير أن *الكانتية والفلسفة الاسكتلندية كانتا مؤثرين أيضا.

شكلت المسينية البولندية، التي مثلها عدد من الفلاسفة والشعراء القوميين (آدم مكوزتش خصوصا)، رد فعل لفقد الاستقلال عام 1795 ولهزيمة النهضة القومية عامي 1830–31. الفلسفة المتعلقة *بالرومانسية

و*المثالية الألمانية جددت الأمل للأمة ووعدت بعهد تاريخي جديد. في فترة لاحقة، تعرض اليوسوعية لنقد شديد على يد وضعيي وارسو، الذين جلبوا أفكار كونت، مل، وسبنسر إلى هولندا.

اشتد ساعد الفلسفة في بولندا في بداية القرن التاسع عشر وقد استمر هذا عقب استقلال بولندا عام 1918. أسس تواردوسكي، وهو تلميذ لبونتانو، حركة تحليلية في جامعة لفوف، وبين عامي1918 و 1939 تطورت جماعة لفوف بحيث شكلت مدرسة لفوف - وارسو للمنطق (لوكشيفتز، لينيوسكي، وتارسكي). نتج تطور المنطق الرياضي في بولندا، جزئيا نتيجة برنامج تواردوسكي في *الفلسفة التحليلية، عن اهتمام رياضيي بولندا بنظرية الفئات والطوبولوجيا. كانت لمدرسة لفوف - وارسو روابط مع *حلقة فينا، لكنها تجنبت تطرفها ضد الميتافيزيقي. ثمة مناصران آخران مبرزان للفلسفة التحليلية البولندية هما ادجوكوتش وكوتاربنسكي. أيضا كان *للفينومينولوجيا وضع قوي في بولندا - انجاردن هو الذي قدم أفكار هوسرل وطور نسخة واقعية من الفينومينولوجيا - كما كانت التوماوية مؤثرة أيضا.

بعد عام 1945 أصبحت بولندا جزءا من المعسكر الشيوعي. في حين نتجت عن هذا هيمنة الإدارية الماركسية، استمرت تيارات أخرى في الحياة الفلسفية البولندية، وقد أسهمت هذه الظاهرة المتفردة في أوربا في التمرد ضد الشيوعي الذي حدث عام 1989. في الوقت الراهن، تشكل الفلسفة التحليلية، الفينومينولوجيا، والفلسفة الكاثوليكية الجوانب الأساسية في الخريطة الفلسفية. غير أن التعددية والحساسية تجاه إشكاليات الحياة القومية تظلان خصائص مميزة للفلسفة البولندية. بالرغم من تبجيل اليسوعية المثالية بوصفها الفلسفة البولندية القومية، ينزع معظم الفلاسفة البولنديين شطر التفكير الواقعي ضد التأملي.

جي.ولت.

G. Krzywick-Herburt, "Polish Philosiophy" in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

H. Skolimowski, *Polish Analytic Philosophy* (London, 1967).

J. Wolenski, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School* (Dordrecht, 1989).

*** بومبونازي، بيترو (1462–1525).** فيلسوف أرسطي إيطالي أثار جدلا عام 1516 برسالته *De Immortalitate Animae*. أقر، متحديا مرسوما أصدره المجلس اللاتيري الخامس (1513) ينصح الفلاسفة بتدريس أن الخلود الشخصي للنفس قابل للبرهنة وفق أسس عقلية، أنه لا الفلسفة الأرسطية ولا العقل يطرح دعما للعقيدة المسيحية. زعم أنه يقبل سلطة الكنيسة باعتبارها مسألة إيمان، لكنه رفض السماح لمثل هذه الاعتبارات بأن تؤثر في حكمه في مجال الفلسفة، التي دافع بقوة عن استقلاليتها. رغم المحاولات التي بذلت لاتهامه بالهرطقة، تسنى له الحفاظ على كرسيه في جامعة بولونيا. خشية إثارة أية اضطراب، أحجم عن نشر رسالة فسر فيها المعجزات عبر تأثيرات فلكية وأشكال أخرى من السببية السحرية.

جي.أي.ك.

M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Italian Renaissance* (Pauda, 1986).

*** بومة مينيرفا.** مينيرفا، آلهة *الحكمة عند الرومان، تناظر أثينا، الآلهة الإغريقية. ارتبطت بالبومة، التي اعتبرت تقليديا حكيمة، ومن ثم فإنه يكنى بها عن الفلسفة. لقد كتب هيجل في مقدمة كتابه *Philosophy of Right*: «إن بومة مينيرفا لا تشرع في الطيران إلا حين يتراءى لها الغسق». لقد كان يريد أن الفلسفة لا تفهم الواقع إلا بعد اكتمال الحدث؛ إذ ليس بمقدورها أن تحدثنا عن الكيفية التي يتوجب أن يكون عليها العالم.

ب.س.

G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox (Oxford, 1967).

*** بونافنتور، القديس (1221–74).** من سكان تسكاني، انضم إلى الرهبنة الفرنسيسكانية، ثم درس في باريس على يدي الكسندر الهيلي الذي أثر فيه كثيرا. عقب ذلك أصبح أستاذا لعلم اللاهوت في باريس، قبل أن يعين كاهنا عاما للطائفة الفرنسيسكانية عام 1257، وكاردينالا قبل أن يتوفى بعام. تنتمي أعماله إلى الموروث الأوغسطيني، لكنه لم يتغاض عن أعمال أرسطو. كان أقرب إلى علم اللاهوت منه إلى الفلسفة، وقد رفض أجزاء مهمة من نسق أرسطو، لأن هذا النسق يخفق في اعتبار حقائق مركزية من قبيل ألوهية المسيح وثالوثية الله. ضمن تعاليم أخرى، أنكر مذهب أرسطو في أبدية العالم. كان معاصره العظيم توما الأكويني قد جادل مخالفا أرسطو بأنه ليس بمقدور العقل وحده حسم مسألة سرمدية العالم، لكن بونافنتور رفض موقف الأكويني وأصر على أن مذهب أرسطو مستحيل، إذ لو سبق للعالم أن استمر زمنا لا متناهيا، لتوجب أن يطرد حجم الزمن، إذ سوف يصبح كل يوم جديد فترة إضافية تنضاف إلى فترة لا متناهية الطول؛ ولكن يستحيل

وجود لا متناهيين أحدهما أكبر من الآخر. لذا فإن مسألة أن العالم لم يوجد منذ الأزل مسألة عقلية وليست إيمانية.

أي.برو.

E. Gilson, *The Philosophy of Bonaventure* (London, 1938).

*** بونز اسينوريوم** (pons asinorum) (لاتينية: جسر الحمير). إثبات للمبرهنة الخامسة في الكتاب الأول من عمل إقليدس Elements (يتعلق بزوايا المثلث متساوي الزاويتين): العجز عن فهم الإثبات يفترض أن يبرهن على الغباء. في العصر الوسيط وصفت المبرهنة على أنها *elefuga* [الهروب] فرار البائس (عن الهندسة). أحيانا يطبق هذا التعبير على مبرهنة فيثاغورس، وأحيانا على الأدوات المساعدة لتدريس المنطق الوسيط، وأحيانا على أي برهان يفترض أن يميز بين شيئين ذهنيين.

م.سي.

*** بونكاريه، جوليه هنري (1854–1912).** مساهم أساسي في الموروث الفرنسي اللافت في الرياضيات التطبيقية والفيزياء. كتب أيضا بغزارة في *الميثودولوجيا وفلسفة العلم، حيث يصنف عادة على أنه نصير للمواضعتية (العرفية). يعتبر البنى العلمية مشتملة على عناصر عرفية إما أن تكون مبادئ نقر صحتها بالتعريف أو مختارة من بدائل متنافسة وفق أسس *البساطة والملاءمة النفعية. غير أنه يتوجب أيضا على العلم أن يكون مناسبا امبيريقيا، ولذا يمكن أيضا اعتبار بونكاريه واقعيا ميتافيزيقيا، لأن العلم عنده مؤسس على الاعتقاد في وحدة الطبيعة وبساطتها، ومهمته (غير المنتهية) هي اكتشاف النظام الأكثر عمومية. غير أنه يشارك دوهيم في التمييز بين المزاعم العلمية والميتافيزيقية. رغم أن أفكاره لم يقدر لها أن تطور، فقد أثرت على علماء من امثال أينشتين وعلى فلاسفة علم وضعيين ونفعيين متأخرين.

أي.بيل.

*المحافظية؛ النفعية.

Peter Alexander, "The Philosophy of Science 1850-1910", in D.J. O'Connor (ed.). *A Critical History of Western Philosophy* (New York, 1964).

*** بوهر، نيلز (1885–1962).** عالم فيزياء دنمركي، وحائز على جائزة نوبل (عام 1922). قام بإسهامات أساسية في النظرية الذرية والفيزياء النووية (نموذج قطرة السائل)، وقد أثر بطريقة غير مباشرة في ظهور علم البيولوجيا الجزيئية. فوجيء باكتشاف أن اعتقاده المبكر (1910) بأن الخبرة غامضة أساسا تشد من أزره شواهد علمية «راسخة»: المفاهيم المؤسسة بثبات على الخبرة تنقسم إلى مجموعات متنافية أو «متممة». ثمة حاجة إلى كل منها لإقرار ما نعرفه، رغم أن استخدام أية مجموعة يبطل استخدام سائر المجموعات. الثقافات المختلفة، المفاهيم أو المواقف المختلفة ضمن ثقافة مفردة (الحقيقة والوضوح، الحب والعدالة)، ومختلف المقاربات الميثودولوجية (الميكانيكية والغائية في علوم الحياة) مرتبطة بسبل متماثلة. لقد ذهب بوهر إلى أن الإشكاليات الناجمة عن الوضع المفارقي الذي توجد فيه الكائنات البشرية ـ كونها جزءا من العالم رغم أنها تضع نفسها خارجه حين تزعم أنها تعرف ـ يمكن حلها عبر استخدام أوصاف تكاملية عوضا عن «إطار» «موضوعي» مفرد.

ب.ك.ف.

A. Pais, *Niels Bohr's Times in Physics, Philosophy and Polity* (Oxford, 1991).

أدب، تحليل، وبيبلوجرافيا.

*** بو ـ هوريه** (boo-hoorah)، لقب ـ نظرية مناسب لشكل فج من *الانفعالية. تقر هذه النظرية أننا نستخدم التعبيرات الأخلاقية للتعبير عن مشاعرنا أو ميولنا ولاستثارة مشاعر وميول مشابهة في الآخرين. من ثم فإن مفاد «... خطأ» أو «... صحيح» إنما هو «بوو» [عبارة تطلق للتعبير عن الاستهجان بمعنى تبا] أو «هوريه» [التي تعبر عن الاستحسان بمعنى مرحى]. لكن هذه مجرد نظرية مبتسرة في اللغة الأخلاقية، تتضمن تمييزا حاسما بين الحقائق والقيم، وقد اتخذت أشكالا أكثر حذقا من الانفعالية.

ر.س.د.

*الانفعالية، نظرية، في الأخلاق.

A.J. Ayer, Language, Truth and Logic (London, 1936), ch. 6.

*** بوول، جورج (1815–64).** عالم رياضيات ولد في لنكولن وتوفي حين كان أستاذا لرياضيات في كوين كوليج، في كورك. في عام 1847 اقترح *حسابا لإثبات *القياسات [الكمية] يشتمل على ترجمة كل قياس إلى ترميز حسابي ثم حذف متغير باستخدام قوانين علم الحساب (من قبيل س + ص = ص + س)، فضلا عن القانون الجديد (س2 = س). أفكاره المضطربة بطريقة مبدعة أفضت مباشرة إلى استحداث *حساب القضايا وعلوم الجبر *البوولونية، بعد أن نظمها و.س.

جيفونز، سي.س. بيرس وآخرون. يطرح بوول تأويلات متعددة لحسابه، بحيث يؤول المتغيرات إما باعتبارها قضايا أو فئات أو حتى فترات زمنية. يتضح الآن، وفق ما آل إليه التطور المعني، أن اقتراح بوول تطابق تلك التأويلات يشكل خطوة مبكرة شطر *علم الدلالة الصوري.

و.أي.هـ.

George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematica Theories of Logic and Probabilities* (London, 1854; repr. New York, 1958).

*** البوولوني، الجبر.** نوع بسيط وأنيق من البنية الجبرية. في عام 1847 عرض جورج بوول بنية أول أوصافه الخام كجزء من تطور جبر المنطق. لقد رام ترجمة الجمل التي تعبر عن علاقات منطقية إلى معادلات جبرية يفترض أن تتم مداولتها وفق قوانين جبرية لتحديد ما يمكن استنباطه من الجمل الأصلية. يمكن اعتبار القوانين الجبرية بدهيات تحكم العمليات التي تأتي على ذكرها. لقد ارتأى بوول أن البدهيات لا تعنى بموضوع متفرد بل تحدد خصائص نوع من البنية. مكنت هذه النقلة التعميمية من جعل البنية البوولونية قابلة لأن تميز في نطاقات غاية في التنوع؛ فمثلا، ثمة جبريات بولونية للقضايا، والفئات، ودارات المفاتيح الكهربية.

بتعبير صوري، الجبر البولوني بنية تشتمل على فئة B، دوال ثنائية، هي ∧ (التقاطع أو التقابل) و ∨ (الاتحاد أو الفصل)، تطبق على B، دالة أحادية ((المكمل) على B وعنصرين مميزين هما 0 (الفئة الخالية) و 1 (عنصر الوحدة) على B، تحقق البدهيات التالية، نسبة إلى كل x, y, x أعضاء في B:

1. $x \vee (y \vee z) = (x \vee y) \vee z \;\&\; x\,(y \wedge z) = (x \wedge y) \wedge z.$
2. $x \vee y = y \vee x \;\&\; x \wedge y = y \wedge x$
3. $x \vee (y \wedge z) = (x \vee y) \wedge (x \vee z) \;\&$
   $x \wedge (y \vee z) = (x \wedge y) \vee (x \wedge z)$
4. $x \vee x' = 1 \;\&\; x \wedge x' = 0$
5. $x \vee 0 = x \;\&\; x \wedge 1 = x$

ثمة علاقة ثنائية ≤ تطبق على B تعرف على النحو التالي: $x \leq y \leftrightarrow x \wedge y = x$

≤ تقوم بترتيب B جزئياً. لتعرف ما إذا كان جبر فئات ما بولونيا، دع B تكن قوة أية فئة S، ∧ هي التقاطع الحساب ـ فئوي، ∨ الاتحاد الحساب ـ فئوي، مكمل S، 0 الفئة الخالية، و 1 هو S. آنذاك تكون ≤ الاشتمال الحساب ـ فئوي.

أي.د.أو.

R.R. Soll, *Set Theory and Logic* (San Francisco, 1961), ch. 6.

*** بويل، روبرت (1627–91).** اشتهر كثيرا بوصفه عالما غير أنه عادة ما يُقلل من شأنه فيلسوفا. كتب كثيرا وبطريقة مثيرة، وأكثر تركيبا فلسفيا من لوك الذي كان مصدرا لإعجابه، في مواضيع من قبيل الإيمان بالله، الذرية، الابستمولوجيا، وجود الله، المعجزات، القوانين الطبيعية، النوعيات، والنهج العلمي. أكد التجريب أكثر من توكيده النظرية، ولذا رفض، كما شكا ليبنتز إلى هيوجينز، تشكيل نظريات شمولية. يشتمل عالمه على الله في كل مرحلة، بوصفه خالقا، مصمما، يحافظ على الكون ويتدخل فيه على نحو مستمر. مثال ذلك أن الله «يقوم في كل لحظة تقريبا ... بمعجزات مادية» عبر خلق «حيوانات بمثل هذه الطبيعة المركبة، ... لقوانين المادة والحركة، لا يتسنى دون تدخل من الله إنتاجها». على ذلك، اللجوء إلى اله في العلم عمل غير مناسب: يتوجب على كل التفسيرات «القابلة للفهم» أن تطرح عبر جسيمات دقيقة من المادة وعبر حركة هذه الجسيمات.

جي.جي.م.

Michael Hunter (ed.), *Rober Boyle Reconsidered* (Cambridge, 1993).

*** البيئي، علم الأخلاق.** محاولة بسط الإطار الأخلاقي على *الطبيعة ومواجهة الشوفينية البشرية عبر تبيان أن الريش، الفراء، عضوية الأنواع الحيوانية، وحتى التركيب اللاعضوي، لا تشكل تخوم نطاق الاعتبارات الأخلاقية. يستخدم بيتر ستنجر *النظرية النفعية في دعم المساواة في اعتبار كل أشكال الحياة الحساسة. السلوك على نحو أخلاقي في التعامل مع المخلوقات الحساسة إنما يتطلب تعاطفا تخيليا، إحساسا بماهية أن يكون المرء مخلوقا من ذلك النوع. يبسط توم ريجان الحديث عن *الحقوق بحيث يشمل الحيوانات غير البشرية، وبحيث يزيد من الواجبات والإلزامات البشرية دون اعتبار سائر الحيوانات كائنات أخلاقية تخضع لمنظومة متبادلة من الإلزام. باستخدام النظرية الكانتية، يدافع بول تايلور عن تبني موقف أخلاقي يتمركز حول البيولوجيا يكنّ للطبيعة الاحترام. إنه يؤسس هذا الموقف على معقولية اعتبار أن كل كائن حي يكافح لتحقيق خيره الخاص به ويحتاز على القيمة نفسها ضمن شبكة من مراكز الحياة التيلولوجية. أما هولمز روزلن الثالث فيجادل ضد تفضيل الاستقلالية الموحدة للفرد ذي الحياة قصيرة الأمد على صورة

الحياة الديناميكية عند نوعه، المستمرة وراثيا عبر ملايين السنين. يعيش النوع في مجتمع حيوي: ليس هناك حق حياة عند النوع ينفصل عن الوجود المتواصل للنسق الإيكولوجي الذي تطور فيه. ثمة واجبات على الناس تجاه الأنساق الإيكولوجية نفسها. اشتملت التطورات الأخيرة على انتقادات عدائية لكل محاولة لتوسيع الجماعة الأخلاقية عبر استخدام النظرية الأخلاقية النفعية أو *الواجبية. أيضا يتعرض للهجوم الافتراض المشترك بين النسقين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي الذي يقر أن الطبيعة لا تحتاز على قيمة إلا حين يحولها كائن بشري.

ب.ت.

Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia, 1988).

*** بيانو، جيوسيب (1858–1932).** عالم رياضيات إيطالي يشتهر الآن أساسا بما يسمى «مصادرات بيانو» التي تحدد خصائص الأعداد الطبيعية. تقر هذه المصادرات أن 0 عدد ليس تاليا لأي عدد، وأن لكل عدد تاليا واحدا هو عدد، وأنه لا عددين لهما التالي نفسه. فضلا عن ذلك، هناك مصادرة الاستقراء الرياضي الحاسمة التي تضمن أن الأعداد الطبيعية هي أقل فئة مشتملة على 0 ومغلقة تحت دالة التالي. الراهن أن بيانو أخذ المصادرة (وفق إقراره) من ديدكند الذي يتوجب اعتباره صاحبها.

أثر بيانو بشكل مهم في رسل الذي أخذ مه فكرة اشتقاق الرياضيات من المنطق. معظم رموز *Principia Mathematica* مؤسسة في على ترميز بيانو ومدرسته.

د.ب.

*المنطق، تاريخ.

H. Wang, 'The Axiomatisation of Arithmetic', *Journal of Symbolic Logic* (1057).

*** بيتر أسبانيا (نحو 1205 ـ 77).** ولد في لشبونة ودرس في باريس (نحو 1220 ـ 9)، درّس الطب عدة سنوات في سايينا، ثم أصبح طبيب البلاط لجورج العاشر في فيتيربو. عيّن القسيس الرئيسي في براجا (1273)، القسيس الأساسي لفراسكاتي (1273) وانتخب لمنصب البابا جون الثاني والعشرين عام 1276. تغطي أعماله مدى واسعا من المواضيع، لكنه اشتهر بأطروحته Summule Logicales. تشتمل هذه الأطروحة عمليا على كل الموضيع التي كانت تدرس في مجال المنطق وقد أصبح أحد الكتب التدريسية العظيمة في العصور الوسطى. خلال القرنين والنصف اللذين لحقا نشرها، كانت موضع العديد من الشروح.

أي.برو.

Peter of Spain: *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, ed. L.M. de Rijik (Assen, 1972).

*** بيترارك (فرانسيسكو بيتراركا) (1304– 74).** شاعر إيطالي وسيط وفيلسوف أخلاق بعث علم الأخلاق العملي بتوكيده على التأمل والخبرة لعصر النهضة، متأسيا بكتاب المقالات اللاتيني الكلاسيكي وكتاب الرسائل شيشرون وسينيكا، فضلا عن كرستيان أوغسطين المبكر. في كتابه *On his Own Ignorance* فصّل في نقد ناضج *للمدرسية المعاصرة مثل التي نجدها خصوصا في جامعة بادوا بتوكيدها الصوفيات المنطقية وفلسفة الطبيعة، واستخفافها بالقضايا الأخلاقية. فضل النهج الخطابي في علم الأخلاق، ملاحظا أهمية الركون إلى الخيال والعواطف في السياق الموجه لتحريك الإرادة. عمله الأخلاقي الفلسفي الأساسي *On Remedies for Fortune, Fair and Foul* الذي هو دليل في العلاج النفسي الرواقي، يروم تسكين وعلاج الانفعالات المزعجة. يجادل العقل كلا من البهجة والأمل في أحد الكتب، والألم والوحشة (التي تربط بالسوداوية) في آخر بغية تحقيق توازن، «سكينة الروح» الرواقية.

ل.ب.

N. Mann, *Petrarch* (Oxford, 1984).
L. Panizza, 'Petrarch's *De Remediis* and Stoic Psychotherapy', in M. Osler (ed.), Atoms, Pneuma and Tranquility (Cambridge, 1991).

*** بيترز، رتشارد ستانلي (1919–).** فيلسوف بريطاني عمل في مجالات الأخلاق، الفلسفة السياسية، وعلم النفس الفلسفي، قام بدور أساسي نشط في تأسيس *الفلسفة البريطانية *للتربية كفرع أكاديمي في الستينيات. هو أستاذ لفلسفة التربية في معهد التربية في جامعة لندن بين عام 1962 و 1983. أعماله التحليلية في مفهوم التربية تعتبر التربية مدخلا لمختلف «الأنشطة المجدية»، خصوصا من النوع الفكري والجمالي، التي يتوجب أن تدرس لذاتها. تبريره للأنشطة المجدية، بوصفها مبادئ أخلاقية نهائية ـ مثل الحرية والأريحية ـ تخصيب العملية التربوية بالمعلومات، كان «ترانسندنتالي» النزعة، كانتي الإلهام. كان أحد اثنين قاما بتأسيس جمعية فلسفة التربية في بريطانيا العظمى وأول رئيس تحرير لـ *Journal of Philosophy of Education*.

جي.ب.و.

R.S. Peters, *Ethics and Education* (London, 1966).
G. Smith (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics,*

History (Chicago, 1989).

* **بير، برونو (1809–82).** عالم لاهوت ألماني، فيلسوف، ومؤرخ، من أنصار الحركة الهيجلية اليسارية المبرزين. حضر محاضرات هيجل في الدين، وأسهم بملاحظاته في النسخة التي طبعت منها بعد وفاة هيجل. بدأ سيرته العلمية بهجوم هيجلي يميني على كتاب د.ف. شتراوس *Life of Jesus* الذي صدر في1835–6 والذي اعتبر الإنجيل حديث أساطير وليس تاريخا. أفقده تبنيه التطرف الديني عام 1842 منصب الأستاذية في برلين. لقد أصبح يجادل بأن المسيح خرافة كما اعتبر هيجل ملحدا ثوريا تحدى الوعي البشري بالذات، خصوصا وعي نقاد التنوير، خلافا للجموع الطيعة ـ وهذه رؤية تعد أقرب إلى الرومانسية قبل الهيجلية التي قال بها فرديك شليجل منها إلى مذهب هيجل نفسه. شكك ماركس في هذا التأويل وفي تعاليم أخرى قال بها بير، وذلك في كتابه *The Holly Family* الذي صدر عام 1845.

م.جي.آي.

*الهيجلية؛ الرومانسية.

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).

* **بيرز، ديفيد (1921–).** فيلسوف بريطاني كتب كثيرا في مواضيع فلسفة اللغة وفلسفة العقل، فُتجنشتين ورسل وهيوم. درس على كرست تشرش في أكسفورد ودرّس في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس.

ترجم صحبة براين مكنز كتاب فُتجنشتين *Tractatus* وربما يكون عمل فُتجنشتين المبكر والمتأخر المجال الذي حظي بأكثر اهتمامته. توجت أعماله بدراسة في مجلدين لتطور فلسفة فتجشتين، *The False Prison*، حيث يؤكد استمرارية فلسفة فتنجشتين وأهمية نقاشاته التي أعقبت * *Tractatus*للسولبسية (الواحدية) والظاهراتية نسبة لفلسفة *Philosophical Investigations*. يشتمل المجلد الثاني أيضا على نقاش مطول باعتبارات تتبع القواعد و*برهان اللغة الخصوصية كما يشتمل على تقويم لتأويل كربكي لبرهان فتنجشتين.

هـ.و.ن.

D. Pears, *The False Prison* (Oxford, 1988).

* **بيرس، تشارز ساندرس (1839–1914).** فيلسوف أمريكي ربما ترجع شهرته إلى كونه مستحدث *البراجماتية. درس في هارفارد، حيث كان والده أستاذا للرياضيات. تأثر أبلغ ما يكون التأثر الفلسفي بكانت، وقد اعتبر نفسه مشيدا للنسق الفلسفي الذي ربما كان لكانت أن يطوره لو لم يكن جاهلا إلى هذا الحد بالمنطق. غير أن تأثير توماس ريد وبعض فلاسفة الحس المشترك الآخرين تتعاظم أهميته. في أعماله المتأخرة، تظافر التأثيرين في استحداث «الحسية ـ المشتركة النقدية». ولأنه يعتبر نفسه عالم منطق، أسهم بشكل أساسي في المنطق الصوري (على نحو مستقل عن فريجه طور مع تلاميذه منطقا للمكممات والعلاقات بعد عام 1880)وفي دراسة منطق العلم. الراهن أنه حاضر في هذين الموضوعين في هارفارد في نهاية ستينيات القرن التاسع عشر كما عمل محاضرا في المنطق في جامعة جون هوبكنز من عام 1879 حتى عام 1884. غير أنه عمل بوصفه عالما تجريبيا، حيث اشتغل في معمل هارفارد بعد تخرجه في الكيمياء، وقد توظف لأكثر من عقدين في مؤسسة مسح شواطئ الولايات المتحدة.

كان بيرس رجلا صعب المراس، اعتبر من قبل الكثيرين ليبرتانيا لاأخلاقيا، يميل إلى الشعور بالخشية المفرطة من الآخرين وإلى تقلب المزاج، ويحتاز على تقويم لقدراته الذهنية ربما كان دقيقا لكنه كان مصطحبا أحيانا باحتقار من هم أقل اقتدارا منهم. في عام 1884، بعد أن وثق من حصوله على عقد طويل الأجل مع جامعة جون هوبكنز، أدت معلومات عن أسلوب حياته غير المنظم، فضلا عن شكوك في معتقداته الدينية غير التقليدية، إلى إقصائه من هذا المنصب. منذ ذلك الحين حتى وفاته، فُهم أن عليه ألا يتوقع أي وظيفة أكاديمية تقليدية: عاش حياة مخاطرة مع زوجته الثانية في شمال شرق بنسلفينيا، حيث كتب بغزارة وألقى سلاسل قليلة من المحاضرات نسقها صديقه وليام جيمس. لم يتمكن إطلاقا من إتمام الصياغة المنضبطة لموقفه الفلسفي التي رامها، لكنه نشر الكثير وترك مئات الآلاف من المخطوطات؛ أعماله أصبحت في الآونة الأخيرة أسهل على الحصول.

نظرية البحث والبراجماتية. في مقالة متأخرة، يصف بيرس نفسه بأنه «فيلسوف معملي»، زاعما أن سنوات من التجريب المعملي شجعته، كما شجع طلبته، على مقاربة كل القضايا عبر الأسلوب المميز الذي يشكل براجماتيته. يتضح هذا أكثر ما يتضح في مقابته للمسائل الابستمولوجية التي تستبان في أعماله المنشورةالمبكرة، في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر ـ خصوصا في سلسلة مقالات نشرت في *Popular Science Monthly* (1877-8).

يبدأ مشروعه الابستمولوجي برفض الاستراتيجيات الديكارتية في الفلسفة. إنها لا تتسق فيما يشير مع

ممارساتنا الجارية الخاصة بالتقصي: فالأخيرة مشروع تعاوني، في حين يقترح ديكارت أنه يتوجب على الباحث المسؤول أن يتقصي موقفه المعرفي بمفرده. البحث العادي إنما يسلّم بكل القضايا التي نعتبرها يقينية إبان شروعنا في البحث، في حين أن حجج ديكارت الارتيابية تثير الشك الفلسفي حيث لا شكوك حقيقية. أيضا فإن البحث العادي يعجب بعدد وتنوع البراهين التي تدعم النتيجة، في حين يشترط الديكارتي سلسلة يقينية من الاستدلال لتأسيس أي معتقد. هكذا يقترح بيرس البدء بخبرتنا اليومية والعلمية الخاصة بالبحث، وبتقصي المبادئ التي تحكم الإدراك المعرفي وفق تلك الأسس.

تقترح أولى مقالات هذه السلسلة أن البحث لا يبدأ إلا عندما يتعرض أحد معتقداتنا السابقة للاضطراب، وينتهي بمجرد حصولنا على إجابة جديدة للسؤال الذي يشغلنا: غاية البحث هي الاستعاضة عن الشك بمعتقد مستقر. ولكن أي نهج يتوجب علينا تبنيه للقيام بأبحاثنا كما يجب؟ يعتبر بيرس أربعة مناهج، صممت المناهج الثلاثة الأولى منها لإلقاء الضوء على سمات الرابع الأساسية. (1) منهج المثابرة الذي يتطلب منا اختيار أية إجابة وتبني كل السبل الضرورية لإقرارها؛ (2) منهج السلطة الذي يشترط الإشارة إلى سلطة وقبول كل ما تتطلبه (قد لا يكون من قبيل المصادفة أن بيرس كتب مباشرة بعد إعلان العصمة البابوية)؛ و(3) المنهج القبلي الذي يشترط أخذنا بما يبدو أن العقل يقبله. غير أنه لا غرو أن هذه المناهج تخفق: يمتاز الثاني على الأول في أن معتقداتنا سوف تتجنب مصادمات الجدل المستمرة مع الذين اتخذوا قرارات مخالفة، لكننا نظل عرضة لمواجهة من يقبلون سلطة مغايرة، ولن تكون سلطتنا قادرة على حسم الأمور المتعلقة بكل شيء. لذا يتوجب أن يكون تثبيت المعتقدات مستقلا عن الإرادة أو الاختيار البشري. صحيح أن النهج الثالث يضمن ذلك، لكنه عرضة لأن يجعل الاعتقاد يقر السائد، إذ يظل اختيار المعتقد مسألة ذاتية. لذا يتوجب أن نتبنى (4) «نهج العلم» الذي يقر «وجود أشياء واقعية خصائصها مستقلة كلية عن آرائنا فيها. إن هذه الواقعيات إنما تؤثر في أدواتنا الحسية وفق قوانين منظمة، ورغم أن إحساساتنا تختلف باختلاف علاقاتنا بتلك الأشياء، فإننا باستغلال قوانين الإدراك الحسي نستطيع أن نتأكد عبر الاستدلال العقلي كيف تكون الأشياء الواقعية».

ربما اعتقد بيرس أن هذا الزعم أحد افتراضات البحث وأنه يتوجب علينا ألا نقبل سوى المناهج التي تتسق معه. بقية سلاسل المقالات تطرح تصورا أكثر تفصيلية لما يتضمنه هذا النهج. لقد كان بيرس من أوائل الفلاسفة الذين وصلوا إلى فهم مرض للاستدلال الإحصائي، وهذا أمر محوري نسبة إلى مذهبه في العلم. إنه «من أنصار النزعة منكرة العصمة عن الخطأ الذين يشعرون بالذنب لهذا السبب». يمكن لأي من معتقداتنا اليقينية أن يستبان أنه خطأ، غير أن الركون إليها لن يحول دون إنجاز تطور معرفي. قد تنشأ أخطاء بمرور الزمن.

يشكل «مبدأ البراجماتي» جزءا من نظرية البحث هذه، وقد فصلت في المقالة الثانية من السلسلة «*How to Make Our Ideas* Clear». حين ظفر وليام جيمس بسمعة البراجماتية السيئة، ناسبا إياها لبيرس، أعاد بيرس تسمية مبدأه فأصبح *«براجماتانيته». إنه قاعدة لتوضيح محتوى المفاهيم والفروض، ويفترض أن يكشف عن جوانب معاني المفاهيم والفروض المتعلقة بالبحث العلمي. هبني أردت اختبار ما إذا كانت هذه العينة صوديوم. وفق درايتي بالصوديوم أستطيع أن أتنبأ أنها لو كانت صوديوم فإنني إذا وضعتها في الماء سوف تشتعل؛ إنني أقوم بالتنبؤ بخصوص نتائج الحوادث إذا كان الفرض صحيحا. يعبر بيرس عن مبدئه بقوله: «اعتبر أية آثار قد تكون لها نتائج عملية نعتبر موضوع إدراكنا محتازا عليها. لذا فإن مفهومنا لهذه الآثار هي مجموع مفهومنا للموضوع». حين أقوم بسرد كل التنبؤات التي سوف أقوم بها بخصوص مترتبات أفعالي لو كانت المادة صوديوم، سيكون لدي توضيح تام لفهمي للفرض؛ لا شيء متعلق باختباره علميا يحذف.

فضلا عن تبيان قيمة براجماتيته في توضيح الفروض، والدفاع عن إمكان استخدامها لنبذ بعض الفروض «الميتافيزيقية»، يوضح بيرس قيمتها، عبر توضيح مفهومنا للصدق والواقع. إذا كانت القضية صادقة، فإن كل من يقوم بتقصي موضوعها وقتا كافيا وبطريقة جيدة إلى حد كاف سوف يقر في نهاية المطاف صدقها. الصدق مسألة تقارب الآراء على المدى الطويل. «الآراء المقدر لها في النهاية أن تقبل من قبل الجميع الذين يتقصون أمرها هي ما نعنيه بالصدق، والمواضيع الممثلة في هذا الرأي هي الواقعي». رغم أن هذا المبدأ يشبه في ظاهره *مبدأ التحقق الذي قال به *الوضعيون المتأخرون، ثمة اختلافات مهمة. بداية لا يقترح هنا أن نقتصر إبان توضيح المفهوم على سرد التوقعات الشرطية التي تعد تحليلية أو صادقة بالتعريف. إن بيرس يتوقع أن

يتطور محتوى المفهوم أو الفرض بتقدم معرفتنا العلمية. ثانيا، يصر عبر تطويره لموقفه الفلسفي على أنه لا سبيل لأن يؤخذ المبدأ مأخذ الجد إلا من قبل الذين يتفقون معه في تبني واقعيته بخصوص الضرورة الطبيعية. التوضيحات المفهومية إنما يعبر عنها في صيغة *اشتراطات فرضية (ما كان يمكن له أن يكون)، ومثل هذه الاشتراطات إنما تقر حقائق واقعية عن العالم.

النسق. منطق بيرس نظرية في قواعد الإدراك المعرفي: مناهج للبحث، معايير للاستدلال، قواعد لتحديد الفروض المعقولة، مبادئ لتوضيح المعاني، الخ. لم يكن بيرس راضيا بنوع التأسيس الذي طرحه لقواعد الإدراك المعرفي في المقالات التي ناقشناها لتونا، كما أن محاولته لإصلاح الإطار الكانتي إنما كانت موجهة لإصلاح هذا القصور. نهجه *المعماري المركب للفلسفة إنما يركن إلى تصنيف للعلوم. المنطق هو العلم الأقل أساسية في العلوم المعيارية، كونه تطبيقا خاصا لنسق من القواعد طور أصلا في علمي الأخلاق والجمال. توظف كل هذه الأبحاث نسقا من *المقولات، الذي هو تصحيح لنسق كانت، دوفع عنه عبر نوع من البحث الفينومينولوجي. أيضا قامت هذه الأبحاث الفلسفية والفينومينولوجية باستخدام المناهج الرياضية في دراسة الخبرة والواقع، كون الرياضيات الفرع الوحيد الذي لا يحتاز على أساس ولا يحتاج إليه. هكذا طورت أعمال بيرس المتأخرة تصورا مركبا لكيفية حصولنا على معارف بقواعد الإدراك المعرفي والقوانين.

أفضل وسيلة لفهم مقولاته إنما تكون عبر منظور منطق العلاقات الذي يتبناه. يمكن تصنيف الخصائص والعلاقات وفق عدد أطرافها: «... أزرق» محمول أحادي، «... يحترم..». علاقة ثنائية، و«... يعطي...لـ..». علاقة ثلاثية. يجادل بيرس بأنه يتعين على اللغة التي تلائم الغايات العلمية أو الوصفية أن تشتمل على هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات، غير أنه ليست هناك ظاهرة لا يمكن وصفها إلا بلغة تشتمل على علاقات رباعية. هكذا يقوم بتصنيف ظواهر الطبيعة وعناصرها عدديا؛ وفق ما إذا كانت صورا للأولوية، الثانوية، أو الثالثية (مثل العطاء). عدم قابلية الثالثية للرد تعد عنده جزءا مميزا لرؤيته الفلسفية، أمر يربطه بالفلاسفة الواقعيين في مقابل الاسميين. في أعماله المبكرة أسس دفاعه عن المقولات على أعماله في المنطق، غير أنه رجع في النهاية إلى الابستمولوجيا: تأمل الخبرة من جميع الأنواع يفترض أن يقنعنا أنه لا سبيل لحذف الثالثية وأنه لا ظاهرة أكثر تركيبا تشتمل عليها خبرتنا.

هكذا نعي أن لخبرتنا خصائص نوعية خاما لا تشتمل مباشرة على علاقات بأشياء أخرى: إنها تعرض أولوية. أيضا ثمة علاقة بين بعضها البعض، تتفاعل مع بعضها بعضا، وهذا يتضمن ثانوية كما يحدث حين يتبع نشوب نار إضافة قطرات من الصوديوم للماء. غير أنني نعي أن هذا التفاعل قابل للفهم، إذ يتم «توسطه»؛ بمقدورنا تحليله إلى سلسلة تغيرات مستمرة تتضافر في استحداث الكل الكبير؛ كما نعي أنه يمتثل لقانون. اكتشاف أنه قابل للفهم يطرح الثالثية: إننا نفهم عنصري التفاعل بالإشارة للحقيقة الثالثة المتوسطة. غاية البحث عند بيرس هي اكتشاف الثالثية (القانون والنمط) في مجمل الخبرات الحسية التي نختبر. يتوجب تبرير القوانين التي يوظفها العلم عبر إثبات أنها توفر وسائل لاكتشاف المزيد من النمطية والتوسط (المزيد من الثالثية) في عالم خبرتنا.

العلامات. يرى بيرس أن أهم صور الثالثية تشتمل على *المعنى والتمثيل، ومعظم أعماله إنما تعول على نظرية مركبة في المعنى، السميوطيقا التي يتبناها. من المرجح أنه كان يعتقد أن كل شيء علامة، بيد أن العلامات التي حظيت أكثر من غيرها باهتمامه هي الأفكار و«الإقرارات الخاصة بالفهم العلمي». نظرية المعنى («النحو التأملي») هذه إنما تؤسس فيما يفترض أعماله في المنطق.

مفتاح الثالثية المتضمنة في العلامات هو مفهومه فيالتأويل. لا تشير *العلامة إلى أي شيء إلا عبر فهمهما أو تأويلها على اعتبار أنها تقوم مقام موضوع ما، وهذا التأويل سوف يكون دوما علامة أخرى للموضوع نفسه. هكذا تكون السميوطيقا أساسا نظرية في الفهم، تصورا في الطريقة التي نرشد ونقيد وفقها في الوصول إلى تأويلات العلامات. غالبا ما يتضمن التأويل إشارة، تطور فهمنا للموضوع المعني. هكذا قد يتجلى فهمي لإقرارك بأنك تعب في تفكيري في أنك تريد مني أن أعتقد أنك تعب، في اعتقادي أنك تعب، في توقعي أن تنام، في عرضي عليك تناول فنجانا من القهوة، وما في حكمها. الفكرة التأويلية تتوسط بين العلامة وموضوعها.

اشتهر بيرس بتصنيفه للعلامات، وقد حظيت بعض مصطلحاته بالرواج. مثال ذلك، يمكن التمييز بين العلامات وفق سماتها المتقصاة إبان الوصول إلى تأويل. يدل الرمز على موضوع بعينه لأن هناك ممارسة تأويلية له على اعتبار أنه يشير إلى ذلك الموضوع. المؤشر يدل

على الموضوع الذي يقوم مقامه عبر علاقة وجودية مباشرة. الأعراف التي تحكم استخدام التعبيرات الإشارية العادية من قبيل «هذا» لا تحدد بمفردها الإشارة بل ترشدنا في تأويلها على اعتبار أنها مؤشر. العلامات الأيقونية تشترك في سمة مع الموضوع الذي يمكن لكل منها أن تحتازه إذا لم يوجد الآخر: الخرائط أمثلة بينة، فالأعراف التي تحكم استخدامها تحدد كيف يتعين علينا تأويلها بوصفها أيقونات. الرموز الرياضية والمنطقية تمثيلات أيقونية، ومن المهم عند بيرس أن تحتاز جمل اللغات الطبيعية على عناصر أيقونية أيضا: الاستدلال الصوري يوظف حقيقة أن الجمل تعرض صورة تشترك فيها مع موضوع مقالها. تحاول معظم أعمال بيرس المتأخرة توظيف هذه النظرية المنظومية للمعنى في طرح إثبات للمبدأ البرجماتي.

العلم نفسه عملية تأويل للعلامات. يحتاز تصور بيرس للاستدلال العلمي على بعض العناصر المهمة. وكما سلف أن ذكرنا، ينمذج بيرس كل الاستدلال الاستقرائي على غرار ممارسة أخذ العينات الإحصائية. يتضمن الاستقراء التكميمي محاولة تقدير اختصاص أحد عناصر المجموعة بخاصية بعينها؛ كما يقوم الاستقراء التكميمي باختبار الفروض عبر أخذ عينات من نتائجها. ينكر بيرس قدرة الاستقراء على إثبات صحة نتيجته أو حتى ترجيحها. عوضا عن ذلك، فإن الاختبار الاستقرائي مبرر لأن استخدامه على نحو مستمر يفضي في نهاية المطاف إلى مقاربة القيمة الصحيحة لفرص أحد عناصر المجموعة في الاختصاص بالخاصية المعنية. إن المبدأ البراجماتي يعلمنا أن *الاحتمال *نزوع: إذا كان احتمال الحصول على صورة من رمي عملة في الهواء هو 43.0 فإننا لو استمررنا في رميها بطريقة متوازنة، سوف تقترب نسبة مرات الحصول على صور من 43.0.

منطق *الاستدلال التعليلي منطق للاكتشاف: إنه يدرس كيف نرشد في تشكيل فروض جديدة من حطام الفروض المهزومة، وهو يفحص المبادئ التي ترشدنا في اختيار الفروض الجديرة بالاختبار. كل النشاط العلمي مؤسس على أمل أن العالم قابل للفهم، وقابل لأن يفهم من قبلنا، ويتعين علينا ألا نحمل محمل الجد أي فرض «يوصد الباب في وجه البحث»، بحيث يرغمنا على قبول تواترات فجة أو غير قابلة للتفسير. يرتبط بهذا كون بيرس يناصر «النزعة التوافقية» التي تقر أنه يتوجب علينا توقع أن يعرض الكون حالات مستمرة لا انقطاعات. لقد أسهم بيرس في تحليل الاستمرارية رياضيا، حيث وظف أفكاره في العلاقات المنطقية وحاول استخدامها أساسا لواقعيته بخصوص الضرورة الطبيعية: الاستمرار هو «التوسط النهائي». إن منطق الاستقراء التعليلي ينصحنا بتفضيل النظريات التي تفترض استمرارا على تلك التي تسمح بانقطاعات فجة غير متوسطة.

الميتافيزيقا. رغم أن بيرس توقع أن تتمكن البراجماتية من القضاء على «الميتافيزيقا الأنطولوجية»، فإنه يزعم أن التطور العلمي يتطلب تشكيل «ميتافيزيقا علمية». يفترض أن تكون هذه فرعا امبيريقيا، يختلف عن العلوم المتخصصة في عدم استخدام تقنيات مركبة من التجريب والملاحظة. إنها تركن فحسب إلى ملاحظات يومية مألوفة تفاجئنا فقط لأن ألفتنا معها تحول دون ملاحظتها. جزئيا تعد محاولة لوصف كيف يتوجب أن يكون العالم إذا كان للعلم أن يكون ممكنا - إذا توجب ألا تكون هناك ظواهر غير قابلة للتفسير، وتوجب على الواقعية أن تكون مذهبا صحيحا. من جهة أخرى، فإنها تعد جزئيا ممارسة «لميتافيزيقا وصفية»، تحدد سمات مفهومنا العادي للعقل أو المادة (مثلا) يمكن أن تشكل عناصر إصلاحية قيمة للمحاباة النظرية التي تمارس دون إعمال فكر، خصوصا في علم النفس.

ثمة عنصران في هذه الميتافيزيقا يعدان مهمين على نحو خاص. يدافع بيرس عن *كوزمولوجيا تطورية، تفسر كيف نشأ عالم الأشياء الموجودة والسلوك الذي تحكمه القوانين عن مجرد امكان. إنه يجادل بأن طرح تفسير تطوري للقانون هو البديل الوحيد لإقرار أن القوانين الأساسية صادقة دون تفسير لقيامها. إذا توجب وجود تفسير لكل تواتر، فإننا نتجنب الوقوع في متراجعة إلى قوانين أشمل وأكثر تجرديا عبر الركون إلى تفسير تاريخي. تصور بيرس لكيفية عمل هذه العملية التطورية إنما يفضي إلى نوع من المثالية الموضوعية مفادها أن المادة «عقل خامل»، والظواهر الفيزيقية تنمذج على غرار الفكرة وتأويل العلامة عوضا عن رد الذهني إلى المادي. السبب في ذلك أن التصور «الواقعي» للقانون يشتمل على اكتشاف «توسط» في العالم الطبيعي، وتأويل العلامات هو أفضل نموذج للتوسط.

من منحى آخر، قد يتسق مع الأهمية التي يعزوها إلى الاستدلال الإحصائي في العلم قبوله «النزعة الاتفاقية» التي تقر أن وجود مصادفة مطلقة وتنكر أن الكون محكوم كلية من قبل قوابين حتمية. يعكس هذا جزئيا فهم أهمية القوانين الإحصائية في العلم، واعتقاده

أن الملاحظةعاجزة عن إثبات أن القوانين دقيقة إلى حد يحول دون أدنى انحراف. يفترض بيرس أيضا أنه محتم على تلك النزعة أن تفسر العملية التطورية التي يناقشها في الكوزمولوجيا التي يتبناها. في غياب الركون إلى «عفوية المصادفة»، ارتاب في إمكان فهم النمو والتركيب المتزايد.

سي.جي.هـ.

*الخطئية.

J. Brent, *Charles Sanders Peiece*: A ;ife (Bloomington, Ind., 1993).

M. Fisch, *Sience and Pragmatism* (Bloomington, Ind., 1986).

N. Hauser and C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce* (Bloomington, Ind., 1992).

C. Kloesel et al. (eds.), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* Bloomington, Ind., 1982-).

C.S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things* (Cambridge, Mass., 1992).

*** بيرون (القرن الرابع - الثالث ق.م.).** مواطن وكاهن من إيليا، يعتبر (عبر أعمال تايمون فيلوس) أول ممثل *«للارتيابية البيرونية». تحكى النوادر عن لامبالاته بالكوارث (وعن إنقاذ أصدقائه له من العثرات الاتفاقية). يقال إنه صاحب الإسكندر في رحلته إلى حدود الهند وعلم بفصله عن "gymnosophists"أو الفلاسفة العراة. مثل ديجونيس الكلبي اعتبر الحيوانات تعيش حياة آمنة تحسد عليها: الخنزير على سطح سفينة تخوض غمار عاصفة هوجاء يستمر في الأكل في حين يشعر الركاب (باستثناء بيرون) بالذعر. حين سخر منه لفزعه من كلب متوحش اعترف بأنه من الصعب الانسلاخ من طبيعته البشرية، لكنه حاول الحفاظ على حالة السكينة عبر موازنة أي مبدأ يبدو معقولا بنقيضه المعقول، وبربط نفسه بالطبيعة، العادة، النزوة، والأنشطة العملية دون إقرار صحة أي منها.

س.ر.ل.سي.

Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, tr. R.D. Hicks (London, 1925).

*** البيرونية.** موروث ارتيابي شخصيته القيادية هو بيرون الإيلي (نحو 365-270 ق.م.) ـ لكنه استخدم في أعمال سكتوس امبيريكوس. يجادل بيرون بأن المبررات التي تطرح في صالح أي معتقد لا تكون إطلاقا أفضل من تلك التي تطرح ضده *isotheneia* (موقف تكافؤ القوى)، وأن الإستجابة الممكنة الوحيدة إنما تتعين في التوقف عن الانشغال (ataraxia) والعيش وفق المظاهر. إنه يقترح أن ثمة كثيرا مما ينصح بهذه الحياة، لكن النقاد يرون أنها سوف تكون غير مريحة في أفضل الأحوال. السؤال «من منهم المحق؟» يتوقف على ما تعنيه عبارة «العيش وفق المظاهر».

اكتشفت أعمال سكتوس في منتصف القرن السادس عشر: الانشغالات الارتيابية التي شغلت مونتاني وديكارت استجابة مباشرة، رغم أن الارتيابية الديكارتية تبدو موجهة ضد إمكان المعرفة أكثر مما هي موجهة ضد إمكان الحصول على مبررات أفضل في صالح معتقد عوضا عن نقيضه.

جي.د.

*الارتيابية، تاريخ؛ الارتيابية.

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge, 1985).

*** بيري، رالف بارتون (1876-1957).** شخصية مبرزة في حركة *الواقعية الجديدة الامريكية، وهو محرر بيانها (1912). شغل الموقع الأكثر تطرفا ضمن أقرانه الواقعيين، فكان أخلص الخلص. اتفق مع جيمس في تبني الأحدية المحايدة وفي طرح إجابة منفية للسؤال «هل يوجد وعي؟»، وقد حاول تفسير الإدراك الحسي دون مضاعفة الموضوعات بحيث تكون بعض تشكيلاتها «مادية» والأخرى ما يعتبر عادة «روحية». في كتابه *The Geeneral Theory of Value* (1926)، الذي كتب بعد أن عفا الزمن على الواقعية الجديدة، يطرح بيري تصورا طبائعيا للقيم، حيث يعرف القيمة بأنها «أي موضوع يحتاز على أي اهتمام». بفضل عقده طويل الأجل مع هارفارد، صحبة زميله سي.أي. لويس، قام بالكثير لجعل التدريس والبحث الفلسفي مهنة احترافية. حصل على جائزة بولتزر عام 1936 لكتابته السيرة الذاتية لوليم جيمس.

ل.و.ب.

Bruce Kuklick, *The Rrise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977), pts. 3 and 4.

R.B. Perry, *Presnt Philosophical Teendencies* (New York, 1912).

*** بيري، مفارقة.** يعزوها برتراند رسل إلى ج.ج. بيري. العبارة «أقل عدد غير قابل لأن يسمى بأقل من تسعة عشر مقطعا» تتكون [في الإنجليزية] من ثمانية عشر مقطعا. من ثم ، فإن افتراض وجود «عدد غير قابل ..». يتناقض مع حقيقة أن العبارة تسميه. يقر رسل أن العبارة «تشير» إلى 777،111، ما يجعله يقحم نفسه في تناقض. الراهن أن 777،111 يمكن أن تسمّى أشياء من قبيل «عدد مثال بيري الخاص برسل» أو حتى

«جو». (القابلية للتسمية عبر عدد من المقاطع يبلغ صفرا تثير أسئلة مهمة، غير أنه لا حاجة بنا إلى نقاشها لتبرير رفض أحجية بيري على اعتبار أنها ليست مفارقة حقيقية). كلا الفرضين اللذين يفضيان إلى المفارقة باطل. اقرأ بصوت عال، «777، 111» تحتاز على تسعة عشر مقطعا، لكن يجب ألا نخلط بين كون الشيء قد سمي بطريقة ما وكونه قابل لأن يسمى.

جي.سي.

Bertrand Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* (Cambridge, 1961), 61

*** البيزنطية، الفلسفة.** «الفلسفة البيزنطية» تشير مباشرة فيما يبدو إلى الفلسفة التي كتبت في عهد الإمبراطورية البيزنطية. الواقع أن الإشارة ليست مباشرة إطلاقا، إذ ليس هناك على سبيل المثال خط زمني فاصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة البيزنطية. أيضا ليست هناك طريقة جادة في الفصل بين الفلسفة البيزنطية عن علم اللاهوت أو حتى الأدب البيزنطي. أفضل ما يمكن إنجازه هو تصوير بعض الملامح التي يتسم بها كتّاب حقهم في إدعاء الانتماء إلى البيزنطية لا يقل عن حق سواهم.

أهم الملامح هو تواصل عملية التعلم. الكتاب البيزنطيون الذي يختلفون بخصوص الكثير يرون أنهم يتقاسمون موروثين على أقل تقدير. موروث التعليم اليوناني، بما يشتمل عليه من كتب الموروث الفلسفي التدريسية التي يفوق حجمها بكثير ما كان توفر بترجمة لاتينية قبل عصر النهضة، كما يتقاسمون سلطات مشتركة تشتمل على سبعة مجالس دنيوية استشارية تابعة للكنيسة (325 - 787)، وعلى كتّاب مسيحيين جمعوا بين التقوى الشديدة والعلم الغزير بالثقافة اليونانية، بما فيها الفلسفة والعلم الطبيعي. من أبرز هؤلاء جريجوري نازيانزن (323 - 89)، بيسل كيسيريا (نحو 335 - 95)، وجون كريستوم (347 - 407). الكتاب البيزنطيون اللاحقون اقتدوا بهم، خصوصا بيسل وجون، باعتبارهم «آباء» الإيمان الحق والممارسة المقدسة.

أيضا تمكن الكتّاب البيزنطيون من الإفادة من الأعمال الأخيرة التي كتبها فلاسفة يونان غير مسيحيين. *الافلاطونية المحدثة التي قال بها بروكلس (نحو 419 - 85) تبناها سوري لقب باسم «ديونيسوس الأريوباجيتي»، الذي كشفت أعماله (كان نشطا نحو عام 500) تعديلا مسحيا شاملا لفلسفة بروكلينة في قضايا الفهم والوصول إلى الله. في السنة نفسها، استمر أسلاف بروكلس الوثنيين في أثينا في تجديد الأنشطة الفلسفة القديمة المتعلقة بالشروحات. أفضل الشروحات التي قدمت هي تلك التي أنجزها سمبليسيوس. حقيقة الشروحات الأرسطية التي قام بها خبراء مشايعون للأفلاطونية المحدثة إنما توضح نوعا آخر من التعديل، إذ بدا أنها تحقق أمنية قديمة تتعلق بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

ألهمت المصادر المشتركة، المسيحية والوثنية، ونماذج التعديل مختلف الأعمال البيزنطية في أو حول ما يبدو لنا فلسفة. ألّف جون دماسين (الذي توفي نحو 751) *Fount of Knowledge* الذي يشتمل على (1) قاموس للمصطلحات التقنية من مصطلحات منطق أرسطو إلى مصطلحات علم اللاهوت التثليثي، (2) تاريخ نقدي وتحليل عقائدي للبدع المسيحية، و(3) تلخيص للاهوت الأرثوذكسي يشتمل أساسا على دروس تمهيدية في الأرسطية والجالينية الطبيعية. كتب مايك سيلوس (1018 - نحو 1096) *Teaching of All Sorts* الذي يكشف عن دراية فائقة بالأفلاطونية المحدثة الوثنية واهتمام بالتنجيم الفلسفي والسحر. في المقابل، يعد *Philosophy* الذي كتبه جورج باخميريس (1242 - 1307) إعادة صياغة متسلسلة لأعمال أرسطو الأساسية، من المقولات إلى الأخلاق النيكوماخية.

وبالطبع، فإن الإرث المتزامن لمصادر مسيحية ووثنية أحدث شقاقا عميقا. حتى أصدقاء الفلسفة القديمة، من قبيل سيلوس، حرصوا على ملاحظة تعارضها مع المسيحية. كتّاب بيزنطيون آخرون اعتبروا تلك التعارضات دليلا على إفلاس التعاليم الوثنية. هكذا رفض جرجوري بالماس (1296 - 1359) أخطاء العقل المزهو بنفسه، سيما أخطاء أفلاطون وأرسطو، دفاعا عن الوحي المسيحي الذي تفهمه صلوات القلب.

لا أحد يعرف ما كان ليحدث لتلك المجالات لو أن الحياة البيزنطية لم تتوقف بسبب سقوط القسطنطينية عالم 1453. الذي يمكن أن نعرفه هو تأثير المدارس البيزنطية المنفية أو الزائرة عى اوربا. أثار جورج جيمستو بليثون (1355/60 - 1452) حماس إنساني فلورنتينا بتدريسه لأفلاطون. جون باساريون (1403 - 72) الذي توفي كاردينالا رومانيا، لم يقم فحسب بالدفاع عن أفلاطون ضد هجوم الأرسطيين، بل أهدى مكتبته اليونانية القيمة إلى سكان فينيسيا. كثير من *فلسفة النهضة إحياء للفلسفة البيزنطية.

م.د.جي.

Milton V. Anastos, The Mind of Byzantium (New York, 1966).

G. Podskalsky, Theologie und Phiosophie in Byzanz (Munich, 1977).
Basile Tatskis, La Philosophie byzantine (Paris, 1949).

*** البيزية، نظرية التدليل**. تعد ضمن موروث الوضعية المنطقية أعمق المحاولات أثرا لطرح تصور عام منظومي للمعرفة العلمية. يماهي البيزيون الدعم الابستمولوجي الذي يطرحه *الشاهد في صالح الفرض مع *الاحتمال الذي يفهم عادة عبر النزوعات نحو مخاطرات ترتهن نتائجها بصحة الفرض المعني. إنهم يفترضون أن المعتقدات المرجعية والتوقعات التي قد يختلف البحاث بخصوصها تحدد مدى تدليل الشاهد المعطى على الفرض. من يقوم بتقويم الفرض H وفق الشاهد E يأخذ في اعتباره (1) درجة ثقة مسبقة في H، (2) توقعات مسبقة تتعلق بما إذا كان يتوجب حدوث E حال صدق H، و(3) درجة ثقة مسبقة في حدوث E بصرف النظر عن صحة H. إذا كانت B تشير إلى معتقدات الباحث المرجعية التي تحدد تلك التوقعات، فإن مبرهنة بيز تقر أن احتمال H، على افتراض E، يتوجب أن يختلف طرديا باختلاف (1) و(2) وعكسيا باختلاف (3). رمزيا:

$$\frac{Pr(E/H \ and \ B) \times Pr(H/B)}{Pr \ (E/B)}$$

حيث $Pr(H/E \ and \ B)$ = (احتمال H على افتراض E و B)

وحيث $Pr(H/B)$ تناظر (1)

$Pr(E/H \ and \ B)$ تناظر (2)

$Pr(E/B)$ تناظر (3)

ثمة ما يغري في البيزية، فهي تتجنب صعوبات تواجه منافسيها، تعامل الدعم الابستمولوجي كميا، كما يبدو أنها تلقي بعض الضوء على اختلافات قائمة بين العلماء (كان أكدها كانت) حول علاقة الشاهد الابستمولوجية. إنها تسري على الاستدلال من الشواهد غير اليقينية.

فيما يلي بعض الإشكاليات التي تواجه البيزية. يحول دون تطبيقاتها على العالم الواقعي الاعتباطية البادية في تحديدها قيما عددية لدرجات الثقة المسبقة (1، 2، و3 أعلاه). تواجه صعوبة في تفسير كيف يتسنى اختبار النظرية قبالة شاهد قديم سبق قبوله بوصفه يقينيا. نسبة إلى مثل هذا الشاهد، تبلغ قيم (1) و(2) المسبقة 1 (الثقة الكاملة)، ومن ثم فإن مبرهنة بيز تستلزم أن احتمال الفرض، على افتراض الشاهد، لن يختلف عن احتماله المسبق. ما يجعل هذا إشكالية أنه بالمقدور أن يحتاز الشاهد القديم على أهمية ابستمولوجية بالغة، كما حدث بخصوص الدعم الذي حصلت عليه النظرية النسبية من الحقائق المتعلقة بحضيض عطارد الشمسي التي سلف تكريسها قبل أن يطرح أينشتين نظريته.

جي.ب.ب.

*المنطقية، الوضعية.

John Earman, Bayes or Bust? (Cambridge, Mass., 1992).

يشتمل هذا الكتاب على عرض شامل لمواطن قوة البيزية ومواطن ضعفها.

Alan Franklin, Experiment, Right or Wrong (Cambridge, 1990).

تطبق البيزية على أمثلة من الفيزياء.

Colin Howson and Peter Urbach, Scientific Reasoning: The Bayesian Approach (La Salle, Ill., 1989).

العرض القياسي للبيزية.

*** بيكو ديلا ميراندول، جيوفاني (146–94)**. فيلسوف إيطالي طورا شكلا من المواءمة يقر إمكان التوفيق بين كل أنساق الفكر والاعتقاد وفق حقائقها المشتركة. رغم أنه لا فلسفة دين تخلو كلية من مثل هذه الحقائق، فإن المسيحية تحظى بوضع متميز، حيث تشكل معيارا تحكم وفقه سائر الحقائق. حين بلغ الثالثة والعشرين تحدى كل القادمين مناظرة 900 نتيجة تجسد محاولاته للتوفيق بين تيارات فكرية تبدو غير متسقة من قبيل*التوماوية، *كابلاه، والمسيحية. أفضت الهرطقة التي يزعم أنها تشوب بعض هذه المبادئ إلى إدانة بابوية وقضاء فترة قصيرة في السجن. مشروعه في إنتاج تناغم تام بين *الأفلاطونية و*الأرسطية لم يكتمل بسبب موته المبكر، باستثناء De Ente et Uno (1491) الذي يتناول الميتافيزيقا والذي قارب على الاكتمال.

جي.أي.ك.

F. Roulier, Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) : Humaniste, philosophe et theologien (Geneva, 1989).

*** بيكوك، كرستوفر (1950–)**. أستاذ وين فليت في جامعة أكسفورد عمل في مجالات فلسفة العقل واللغة والمنطق. عني آخر أعماله *بمحتوى الفكر وعلاقته بخبرة الإدراك الحسي. في كتابه Sense and Content (1983) يجادل بأن للخبرات «خصائص حسية» ليست متعلقة فحسب بكيفية تمثيل العالم. في مرحلة أحدث، طور تصورا تحتاز الخبرة وفقه على محتوى لامفهومي: المحتوى التمثيلي لخبرة المدرك ليست محددة كلية من قبل مفاهيمه. قابلية هذا الزعم لأن يدافع عنه رهن بماهية المفاهيم ـ ولذا عني بيكوك خصوصا بهذا الأمر.

هكذا يجادل بأن المفهوم لا يشتمل على أكثر مما يحدده التصور الخاص بما يجعل المفكر يحتاز عليه. نظرية المفهوم إذن هي نظرية شروط حيازته.

ت.سي.

C. Peackoke, A Study of Concepts (Cambridge, Mass., 1992).

*** بيكون، روجر (نحو 1220- نحو 1292).** درس ودرّس في اكسفورد وباريس، وقد كرس سنين عدة لدراسة العلم، خصوصا البصريات والخيمياء. كان عضوا في الرهبانية الفرنسسكية، وكتب كثيرا في مجالات الفلسفة، اللاهوت، والعلم.

كان بطرق متعددة مفكرا مستقلا، رغم أنه تأثر كثيرا بأستاذه روبرت جروسيتست، وبطبيعة الحال تأثر بأرسطو الذي وصلت أعماله العالم المسيحي عبر الشراح العرب. من هؤلاء، كان يكّن إعجابا خاصا لابن سينا وابن رشد. رغم أنه عرف في العصور الوسطى أساسا بسبب أعماله الخيميائية، فإن آراءه الابستمولوجية هي التي تجذب الآن أعظم الانتباه، خصوصا تلك المتعلقة بأعماله في البصريات. كان معنيا خصوصا بالضوء والإدراك البصري. إذا كان الشيء بعيدا عنا، كيف نستطيع الوعي به؟ يجيب بيكون بقوله إن صورا مشابهة تنبعث من الشيء، تنفذ خلال الفضاء الفاصل وتصطدم بالعين. ما كان للإبصار أن يحدث لولا هذه التعددية من الصور التي تنفذ عبر الوسط. الأسئلة المتعلقة بالمنزلة الميتافيزيقية والابستمولوجية التي تحظى بها تلك الصور شغلت بيكون كما شغلت أخلافه؛ أسئلة من قبيل ما إذا كانت مرئية، أم أنها تسهم سببيا، ولا تقوم بأكثر من ذلك، في جعل الأشياء التي انبعثت منها مرئية. اعتقد بيكون أيضا أن ثمة صورا تناظر عوارض غير بصرية في الأشياء، لكنه كان معنيا أساسا بالإدراك البصري.

أي.برو.

S. Easton, Roger Bacon and his Search for a Universal Science (Oxford, 1952).

*** بيكون، فرنسيس (1561-1626).** محام، سياسي، وفيلسوف في عهد اليزابيث تودر وسلفها جيمس ستيوارت. كان لديه طموحان عظيمان. واحد سياسي، حيث حصل على عون بسبب قرابته بعائلة السيسل وفي أوج حياته العملية شغل منصب لورد المستشارين لأربع سنوات قبل أن توجه له ظلما تهمة بالفساد. أما الثاني فقد كان طموحا فلسفيا ـ إعادة تأسيس المعرفة البشرية على قاعدة نهج منظومي في البحث العلمي.

جزء من نهجه كان مؤسساتيا، إذ ارتأى تقدم العلم نشاطا اجتماعيا. هكذا أمّل في إنشاء كلية تحقق هذا المقصد تكون مجهزة بالخدمات البحثية الضرورية ـ المعامل، الحدائق النباتية والحيوانية، الفنيين، الخ. ورغم أنه فشل في تأمين عون ملكي لهذا المشروع إبان حياته، فإن الفضل عند الكثيرين إنما يرجع إليه في فكرة إنشاء الجماعة الملكية في القرن السابع عشر.

غير أن نهجه اقترح أيضا، ضمن إطار شامل لإعادة تصنيف العلوم، بنية لدراسة الطبيعة تتسم بكونها استقرائية. في كتابه Nouvum Organon (London, 1620) يقر أن العلماء يحققون مع الطبيعة عبر *تجاربهم كي يتسنى لهم جدولة مختلف الظروف التي حضرت فيها حالات الظاهرة موضع التقصي وتلك التي غابت فيها. مثال ذلك أنه وجد أن الحرارة تحضر في أشعة الشمس، اللهب، السوائل حال الغليان، وغائبة عن أشعة القمر، أشعة النجوم، الفسفور، والسوائل في حالتها الطبيعية. بقدر ما يكتشف العلماء على هذا النحو الظروف المرتبطة بطريقة متفردة بالظاهرة ـ أي الظروف التي تحضر دوما حال حضور الظاهرة وتغيب بغيابها. بقدر ما يتوصلون إلى *تفسيرها التقريبي (أو *صورتها) ويكتسبون القدرة على إعادة إنتاجها. بيد أنه يتوجب على الباحث أيضا أن يحرز تقدما تدريجيا شطر قوانين أكثر شمولية، فقدر يقينه إنما يتعاظم بقدر الشوط الذي يقطعه صعودا في هرمية القوانين. في الوقت نفسه، يتوجب أن يفضي به كل قانون يكتشفه إلى أنواع جيدة من التجارب، أنواع تتجاوز تلك التي قادته إلى اكتشاف ذلك القانون.

يؤكد بيكون أن نهجه، شأنه شأن القياس الأرسطي، قابل للتطبيق على المسائل المعيارية بقدر ما هو قابل للتطبيق على المسائل الواقعية، فله مثلا دور في *فلسفة الشريعة، لأن المبادئ القانونية في القانون الإنجليزي العام، تماما كمبادئ الطبيعة في العلم، مؤسسة على الاستقراء من حالات فردية ولذا فإنها تطبق ثانية، بمجرد أن تصاغ، لتحديد حالات جديدة. عنده، قيمة التقارير القانونية نسبة إلى استقراء التشريع لا تقل عن قيمة التقريرات الخاصة بنتائج التجارب نسبة إلى الاستقراء العلمي. عبر الأولى نقلل من شكوكنا حول الحقوق والواجبات القانونية، وعبر الثانية نقلل شكوكنا حول ما يحدث في الطبيعة. أيضا يقر بيكون، بحيث يستبق بوبر، أن الحالات السلبية ذات أهمية أولية في البحثين، فهي تمكن من استبعاد القضايا الباطلة. ذلك أنه ليس هناك سوى عدد محدود من الصور النهائية. ولذا فإن الشاهد الداحض يمكّن من إحراز تقدم أكثر

رسوخا، من ذلك الذي يمكّن منه الشاهد التحققي شطر تحديد الفرض الصحيح. وفق ذلك، ينكر بيكون ويصف «بالصبيانية» نهج *الاستقراء التعدادي البسيط الذي يفترض أن التعميم الذي لمّا يدحض يكتسب دعما ترتهن درجة قوته بعدد الحالات المعروفة التي تحققه.

غير أنه يحذر من أن نهجه الجديد في الاستقراء لن يحقق مقاصده ما لم يقم مطبقوه بتقويض أربعة أنواع من *الأوهام الفكرية: الأوهام الحسية («أوهام القبيلة»)، المحاباة الشخصية («أوهام الكهف»)، الأخلاط اللغوية («أوهام السوق»)، والأنساق الفلسفية الجزمية («أوهام المسرح»).

م.جي.سي.

*الفرضي - الاستنباطي، النهج.

M. Hess, 'Francis Bacon', in D.J.O'Connor (ed.0, A Critical History of Western Philosophy (New York, 1964).

P.H. Kocher, 'Francis Bacon on the Science of Jurisprudence', Journal of the History of Ideas (1975).

P. Urbach, Francis Bacon's Philosophy of Science (La Salle, Ill., 1987).

*** بيلاجيوس (ازدهر نحو 400).** عالم لاهوت بريطاني استقر في روما، حظي بتنشئة مسيحية صارمة كرست في نفسه إمكان الكمال. حين فر إلى فلسطين عبر أفريقيا قبل سقوط روما الوشيك على يد الفيسيقوثيين عام 410، اتهمه أوغسطين الذي علم بتعاليمه بإنكار *الخطيئة الأصلية وحاجة البشر إلى الرحمة. البيلاجيوسية مذهب يقر أنه بمقدور البشر دون مساعدة الرب «تحقيق الوصايا الإلهية» أو على الأقل (البيلاجوسية المرنة) أن «يعتقد، يريد، يرغب، ويحاول». كلتا الصياغتين غامضة، لا تتخذ موقفا بين إنكار وجوب ضمان الله للاقتدار على العمل أو الإرادة الخيرة وإنكار وجوب أن يقوم الله بمساعدة أو تسبيب ذلك الاقتدار. في القرنين الخامس والسادس استهجن هذا المذهب، كما حدث ذلك مع مجلس الترنت (1545- 63)، على نحو يتفق مع لوثر وكالفين.

سي.أي.ك.

B.R. Rees, Pelagius: A Reluctant Heretic (Woodbridge, 1988).

*** بيل، بيير (1647-1706).** عالم ومجادل فرنسي، اشتهر بمعجمه المعنون Historical and Critical Dictionary الذي صدر عام 1697. عبر بحث مضن في حيوات وأفكار المئات من الشخصيات الإنجيلية والتاريخية، أخضع عددا هائلا من التعاليم الفلسفية والدينية للتدقيق النقدي، وأثبت بفطنة حادة وبراعة جدلية أنه ليس لدى أي منهم شرعية تؤهل زعمه الاحتيازعلى الحقيقة النهائية. لقد جادل، معارضا الفلاسفة العقلانيين، بأن العقل أداة أضعف من أن يركن إليها في مسألة السعي وراء الحقيقة، وأن الإيمان الديني، على حاسميته في شد أزرنا، في حاجة إلى كبح الجماح وإبداء التواضع في عرض مزاعمه. أثر بيل كثيرا في *فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين أعجبوا بشجاعته الفكرية، إحكام مناهجه البحثية، والتزامه المشبوب بالعاطفة في مسألة التسامح الديني.

ر.ف.جي.

Elisabeth Labrous, Bayle, tr. Denys Potts (Oxford, 1983).

*** بين، الكسندر (1818- 1903).** ابن حائك، ولد في ابردين ودرس في جامعة ماريشال. أعماله تستشرف *البراجماتية. في كتابه The Senses and the Intellect (London, 1855)، يقول إن الإدراك يتوقف على حاسة عضلية وعلى التمييز بين جسم المرء والعالم. ثمة جوهر يحتاز على مجموعتين من الخصائص، ذهنية ومادية. في كتابه The Emotions and the Will (London, 1859)، يقر أن الاعتقاد يتعلق بالفاعل وأن غايته هي الفعل. عمل أستاذا مساعدا، محاضرا عاما، صحفيا، وأستاذا للمنطق والخطابة في ابردين. كان متعاطفا مع جون ستيوارت مل وأوساط النفعية المتشددة في لندن، كما كانت له علاقة شخصية بدارون، كونت، هرشل، فردي، فندت. كثير من أعماله ضئيلة الحجم، إذ حاول تكريس دمج الفسيولوجيا بعلم النفس والفلسفة، ومن أجل ذلك أسس مجلة Mind الفلسفية.

ف.هـ.

*الارتباطية؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

*** بين، توماس (1737-1809).** ولد في ثتفورد، نورفولك، وهو ابن فلاح ينتمي إلى طائفة الكويكر، وقد مات في نيويورك عقب سيرة عملية مغامرة على ساحلي الأطلنطي. وصل إلى الساحل الأمريكي عام 1774، فوظف مهاراته بوصفه مؤلف كراريس في خدمة المستعمرين المتمردين، خصوصا عمله Common Sense (1776). عاد إلى إنجلترا إبان تفجر الثورة الفرنسية، فسارع إلى الدفاع عنها في أكثر كتبه تأثيرا، The Rights of Man (1791-2)، الذي كتب ردا على الهجوم المحافظي على أيديولوجيا الثورة الذي شنه ادموند برك. في الجزء الثاني من هذا الكتاب، دافع عن رؤية كانت آنذاك جديدة: من ضمن *الحقوق الطبيعية التي يتوجب على الحكومة احترامها الحقوق الضمانية لكل المواطنين

في التعلم، تقاعد المسنين، وما شابه ذلك. في كتاب The Age of Reason (1794-95)، الذي كان شهيرا إلى حد كبير في عهده، دافع بحماس عن نزعة ضد اكليركية طبائعية، ولكن دون طرح أية براهين فلسفية. طورت أفكاره المتطرفة في الإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في أفضل صيغها في عمله *Agarian Justice* (1797).

هـ.أي.ب.

*الطبائعية؛ العدالة.

A.J. Ayer, *Thomas Paine* (Chicago, 1988).

* **بين - ذواتي**. يشير هذا المصطلح إلى منزلة كائن قابل لأن يتصل به من قبل عقلين أو «ذاتيتين» على الأقل (وفي العادة، من قبل كل العقول والذاتيات). هذا يستلزم وجود نوع من الاتصال بين تلك العقول، ما يستلزم بدوره أن كل عقل متصل واع ليس فقط بوجود الآخر بل أيضا بقصده تبليغ معلومات للآخر. مفاد الفكرة، عند المنظّرين، أنه إذا كان بالمقدور التوفيق بين العمليات الذاتية، فقد يكون هذا بجودة منزلة الموضوعي (غير القابلة لأن تقتنص؟) - أي بطريقة مستقلة تماما عن الذاتية. السؤال الذي يواجه مثل أولئك المنظّرين هو ما إذا كان بالإمكان تعريف البين - ذاتية دون افتراض بيئة موضوعية يتم فيها الاتصال («الربط» بين الذات س والذات ص). غير أن الحاجة إلى تحقق بين - ذاتي من الفروض العلمية، في مستوى أقل أساسية، كانت استشعرت منذ زمن بعيد.

ج.ن.

*الذاتانية.

البين - ذاتية مفهوم مركزي في العمل الكلاسيكي:

W.V. Quine, *Word and Object* (London, 1960).

* **بينيلوب، متوسلو.**

يقول أرستيبوس إن الذين يدرسون علوما بعينها، ويهملون الفلسفة، يشبهون متوسلي بينيلوب الذين مارسوا الجنس مع النساء المترقبات.

Francis Bacon, *Apophthegmes New and Old* (London, 1625).

قد يعني هذا القول أن أية دراسة لغير الفلسفة إنما تجرى بسبب العجز عن إحراز النجاح في الفلسفة، أو أن من يصيبهم الإحباط في الحصول على نتائج فلسفية مرضية يقومون بدراسة الموضوع دراسة علمية. نزوع الوضعيين المنطقيين شطر القيام بمثل هذه الدراسة جعل فتجنشتين يتهمهم بأنهم لا يمارسون الفلسفة حقيقة، وربما كان له أن يقول الشيء نفسه عن فلاسفة *علم الإدراك المعرفي في الوقت الحاضر. رغم نقده الذي يبدو وثوقيا، قام هو نفسه بإنتاج طريقة جديدة في التفلسف.

جي.أو.ج.

*الوضعية المنطقية .

* **بينيت، جوناثان ف. (1930–)**. مؤرخ فلسفة، فيلسوف لغة، وعالم ميتافيزيقا، اشتهر بأعماله عن كانت، اسبينوزا، والامبيريقيين البريطانيين، قدر ما اشتهر بأعماله في العقلانية، المواضعة اللغوية، القضايا الشرطية، وأنطولوجيا الأفعال والحوادث. رفض التمييز الشائع بين *القضايا الشرطية الافتراضية والتقريرية كما شكك في جوانب من مذهب ديفيد لويس في الاشتراطات الفرضية. انتقد مذهب لويس في تفريد الأفعال والحوادث ودافع عن وجوب إناطة دور بالحوادث والحقائق كونها قابلة لأن تكون أطرافا في علاقات سببية. عمله في التمييز بين الفعل والإهمال أثر كثيرا في الجدل حول *القتل الرحيم السلبي والإيجابي والتمييز بين *القتل وترك المرء يموت. ربما يكون بينيت قد حظي بصيته أساسا بسبب تأويله المغالي في الفردية للفلاسفة المحدثين الأوائل، الذي أثار في بعض المناسبات جدلا بخصوص نهجه التاريخي في مقاربة النصوص الكلاسيكية.

إي.جي.ل.

J. Bennet, *Events and their Names* (Oxford, 1988).

* **بيورك، ادموند (1729–97)**. كاتب سياسي ولد في ايرلنده، وعرف بأسلوبه الأدبي، كما كان عضوا في البرلمان الإنجليزي ومصدرا مهما للنزعة *المحافظة.

حين نصف أعماله، فإننا نتحرى الدقة حين نعتبره «كاتبا سياسيا» عوضا عن أن يكون منظّرا أو فيلسوفا في السياسية. لقد كان يرتاب في المجرد كما أن كتاباته تنحو في مجملها إلى الخطابة بدلا من البراهين الاستدلالية. كان ذا أسلوب نثري متميز، رغم أنه لم يشتهر باتقانه فن الخطابة، بل إنه يقال إن بعض الكلمات التي ألقاها في مجلس العموم جعلت الأعضاء يغادرون القاعة. ليس بيورك، ولم يرغب في أن يعد، فيلسوفا عظيما في علم السياسة، غير أنه يستوفي معيارا في العظمة - فأفكاره تستهوي أجيالا متلاحقة من المفكرين السياسيين.

نسبة إلى شخص مآله أن ينكر بازدراء التفلسف المجرد، من الغريب أن يبدأ أعماله بعملين ناجحين في

الأدب. الأول هو Vindication of Natural Society (1756; 2nd edn. 1757)، حيث هاجم الفلسفة الاجتماعية، خصوصا عند روسو. في عام 1757 نشر بحثا فلسفيا آخر حقق كسابقه نجاحا باهرا. A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. بسبب النجاح الذي حققه، تبنته الأوساط الأدبية والفنية في لندن، كما شجعه ناشر كتبه على الاهتمام بالتاريخ. غير أن أعماله التاريخية لم تنشر إلا بعد وفاته. عقب ذلك، شرع في خوض الحياة السياسية التي استمرت إلى أن وافته المنية عام 1797.

كرس حياته السياسية (وفق زعمه) للدفاع عن خمس قضايا «عظيمة» على درجة متساوية من النبل: تحرير مجلس العموم من هيمنة جورج الثاني و«أصدقاء الملك»؛ تحرير المستعمرات الأمريكية؛ تحرير ايرلندا؛ تحرير الهند من حكم شركة الهند الشرقية السيىء؛ ومعارضة اليعقوبية الاستاطيقية التي استبينت في الثورة الفرنسية. اختلفت استجابات الأجيال المتعاقبة لموقف بيورك في هذه المسائل. فمثلا، هجم على موقفه من الثورة الفرنسية من قبل النفعيين المبكرين من قبيل بين، بنتام، وجيمس مل، كونه خيانة لدفاعه السابق عن *التحرر السياسي. الراهن أنه اعتبر دفاعه عن الشعب الهندي ضد شركة الهند الشرقية أعظم إنجازاته، لكنه اتهم بعوز الدراية التاريخية بالهند وبأنه لم يفهم حقيقة الصعوبات التي كان يواجهها ورن هاستنجز في تعامله مع نظام اجتماعي مختلف تماما. في كتاب The Prelude، يلخص وردزوث أعظم إسهاماته في الفكر السياسي. يقول عنه إنه «يؤكد قوة الروابط الاجتماعية الحيوية المحببة إليه»، بمعنى أنه اعتبر كل القوى السياسية موضع ثقة، وفي حالة بريطانيا، وثق في السياسيين بخصوص الحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي الهيراركي التقليدي.

أفضى اعتقاده بأن بالمجتمع يرتهن بما يسميه «المحاباة»، أي بمشاعر الحب والإخلاص الغريزية، فضلا عن رفضه للموضع المركزي الذي وضع فيه المفكرون الثوريون العقل، إلى نقده القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. يبدو أنه يقر أساسا أن ما يربط بين الجماعات لا يتعين في المصالح الذاتية بل في الشعور بأن كل منها ينتمي إلى الآخر، فالشعور الجماعي هو كل شيء، ولا أهمية تعزى إلى العقل. وفق هذا رفض ركون الثوريين إلى الحقوق الفردية المجردة. التباين المهم عند ليس بين الحكومات القمعية وحقوق الأفراد الراشدين المجردة، بل بين نظام المجتمع البديع الذي يحركه الإخلاص و«المحاباة» و«جنس منحل من المنشقين والمتشردين». بإنكاره القانون الطبيعي، فإنه يتبنى محافظية هيوم، لكن موقفه الموقر للدولة أقرب إلى روسو منه إلى هيوم.

ر.س.د.

*الجليل؛ الثورة.

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth, 1968).

C.B. Macpherson, *Burke* (Oxford, 1980).

*** بيير، انيت (1929–).** باحثة متخصصة في أعمال هيوم وفيلسوفة أخلاق، دافعت عن معالجة كتاب هيوم *Treatise of Human Nature* كوحدة واحدة: ففلسفته الأخلاقية التي لم تفقد أهميتها قريبة الصلة بفلسفته العامة. أكدت أهمية الثقة في الأخلاق، وقد لاحظت صعوبات يتوجب أن تعترض مذهب *الإلحاد في الأخلاق والابستمولوجيا، كما جادلت بأن ما «نحتاجه في الأخلاق و العلم أو اكتساب المعرفة إنما يتعين في الإيمان بالجماعة العلمية وإجراءات تطورها»، أي «الإيمان الدنيوي». عادة ما تبدي استعدادا لتناول المسائل الصعبة، وقد اقترحت أنه يتوجب على فلاسفة الأخلاق أن يجعلوا سلوكياتهم (بوصفهم فلاسفة محترفين) عرضة للتدقيق الذي دأبوا على اشتراطه على الآخرين، كما ناقشت في إشكاليات الأمانة، طبيعة الانفعالات، ومسألة ما إذا كان بمقدور المرأة أن تثق في النساء أكثر من ثقتها في الرجال. تزوجت من كرت بيير.

جي.جي.م.

*النساء في الفلسفة.

A.C. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis, 1985).

*** بيير، كرت (1917–).** في كتابه المبكر *The Moral Point of View* (1955)، يؤكد ويعرض بحذر سبل تدخل الحقائق في القرارات الأخلاقية. الموقف الأخلاقي، كونه يعتد كلية بالعوامل الفردية والاجتماعية على حد السواء، هو ذلك الذي يفيد منه الجميع، وإن لم يفيدوا منه دائما بالقدر نفسه. في سلسلة من الدراسات التي أعقبت ذلك الكتاب، يجادل بيير دفاعا عن الرؤية التي تقر أن *الاستدلال العملي والاستدلال النظري متشابهان بطريقة مهمة، كما يجادل بأن الاستدلال العملي مؤسس امبيريقيا. وفق هذا، اقترح أن الحق في الحياة، على اعتبار أنه قد يتضارب مع حقوق

الآخرين، ليس مطلقا، ويعمم هذا بحيث يخلص إلى أن حق طبقات بعينها في الحياة قد يبطل حقوق آخرين، وهذا حكم يستبان أنه يتضمن تطبيقا على *الإجهاض.
تزوج من انيت بيير.

جي.جي.م.

K. Baier, 'Defining Morality without Prejudice', *Monis* (1981).

ت

* **تابيولا رازا** (tabula rasa). جاءت هذه العبارة (التي تعني الصفحة الخالية) من الترجمة اللاتينية لكتاب أرسطو (430a) De anima، وهي لا ترد في كتاب لوك Essay (1690)، رغم أنها توجد في ترجمة بيير كوست الفرنسية (1700). يقول هذا الكتاب الأخير، في صياغته للمبدأ الامبيريقي إنه لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس، عن العقل ساعة الميلاد بأنه «صفحة بيضاء» (II.i, 2) في انتظار أفكار من الخبرة.

ر.س.و.

*الامبيريقية.

R.I. Aaron, John Locke, 3rd edn. (Oxford, 1971), 32, 35.

* **تاناب هيجيم** (1885–1962). يعتبر على نحو سائد ثاني أعظم مفكري اليابان بعد نيشيدا، وهو لافت بسبب بوصلة فكره العظيمة، الذي يغطي مجالات تتراوح بين فلسفة العلم والرياضيات، مرورا بفلسفة التاريخ، وانتهاء بأعمال عظيمة تتناول أفكاراً من البوذية الشينية والمسيحية. درس هوسرل وهيدجر في منتصف العشرينيات، فتأثر بهيجل وكانت أيما تأثر؛ خلال الثلاثينيات طور «منطق الأنواع» (shu no ronr) بوصفه وسطا بين الجنس البشري (كفصل) والفرد التاريخي. تزايد اهتمامه بفلسفة الدين، فكتب قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية عملا أساسيا، Philosophy as Metanoetics، حيث عرض «فلسفة دون فلسفة» مؤسسة على ظاهرة «التوبة» (zange) وطريقة في التفكير خلو من العناصر القومية التي شعر أنها شابت منطق الأنواع.

ج.ر.ب.

Taitetsu Unno and James Heisig (ed.), *The Religious Philsophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative* (Berkeley, Calif., 1990).

* **تارسكي، آلفرد** (1902–83). ولد في بولندا، ودرّس الرياضيات في جامعة وارسو إلى أن هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1939. عيّن أستاذا للرياضيات في جامعة كاليفورنيا في بركلي عام 1946، وقد قام بإسهامات عظيمة في هذا المجال. اشتهر بين الفلاسفة بأعماله في المنطق، حيث أسست لنظرية المنطق الحديث.

ظهرت الأفكار المبدئية في بحث مبكر (ترجم تحت عنوان "The Concept of Truth in Formalized Languages"، عام 1935، repr. In *Logic, Semantics, and Mathematics*)، وكان هدفه تعريف صدق الجمل، بطريقة تضمن في آن استيفاء مخطط النمط (T*«الثلج أبيض») وتتجنب *مفارقة الكاذب. ميز بين اللغة المصورنة L من جهة وهي لغة تستوفي جملها معايير سنتاكتية صرفة خاصة بالجمل المفيدة، وتأويل ل لـ L، الذي هو بنية تتكون من مجالات أفراد ومحاميل من جهة أخرى. يوفر المجال قيم متغيرات نمط مناسب في اللغة، ويتم ربط محاميل وعلاقات ل برموز محاميل وعلاقات L. يمكن بعد ذلك تحديد تعريف عام *للصدق في ل نسبة إلى جمل L عبر علاقة *الاستيفاء المعرّفة استقرائيا. بيّن تارسكي أيضا أن هذا التعريف غير قابل لأن يتم في L نفسها، بل يتطلب مصادر لغة ماورائية أكثر خصبا (مبرهنة تارسكي).

إذا كانت كل جملة في فئة من الجمل في L صادقة في ل، يقال إن ل نموذج لتلك الفئة. في بحثه عام 1939 "On the Concept of Logical Consequence" (الذي أعيدت طباعته في Logic, Semantics, and Mathematics)، أسس تارسكي ما سوف يصبح النظرية

المقبولة في المترتبة المنطقية وفق مفهوم النموذج: تكون الجملة س مترتبة عن فئة من المقدمات ص فقط إذا، حين تتم صورنة الاثنتين، كل نموذج لـ ص نموذج لفئة س. لقد كانت الثورة التارسكية في المنطق شاملة إلى حد أن الأصوات المناوئة لم تتردد إلا في الآونة الأخيرة (مثال اشتمندي في كتابه *The Concept of Logical Consequence*).

سي.هـ.

*الدلالية، النظرية، في الصدق.

J. Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence* (Cambridge, Mass., 1990).

A. Tarski, *Logic, Semantics, and Mathematics*, 2nd edn. (Indianapolis, 1983).

* **تاروت** (Tarot). استحدثت كوتشينة تاروت، في صورتها الأصلية، في بداية القرن الخامس عشر، إما في بلاط ميلانون أو فيرارا، وهي تتكون من سبعة عشر كرتا، كانت أصلا كوتشينة عادية (باستثناء أن بها أربع ورقات بلاطية في كل مجموعة عوضا عن ثلاث) أضيفت إليها اثنتان وعشرون ورقة بصور؛ علامات المجموعات هي التي أصبحت منذ الحين تستخدم في إيطاليا، وتظل تستخدم في كثير من بقاعها، للعب الورق العادي. الاستخدام الوحيد الذي رصد قبل القرن الثامن عشر هو لعب نوع بعينه من الكوتشينة، ظل يلعب بطرق متنوعة في كثير من البلاد الأوربية: أحد كروت الصور، الجوكر، أو ماتو، هو نوع من الكروت الذي يمكن أن يحل بدل أية ورقة، والأخريات، التي تشكل سلسلة وتصور مواضيع تقليدية مثل الحب، الشيطان، النجم، وما شاكل ذلك، أوراق لعب رابحة دوما. في عام 1781 طرح أنتوين كورت دي جيبلين نظرية مفادها أن الكوتشينة قد استحدثت من قبل الكهنة المصريين القدماء رمزا للتعبير عن معتقداتهم؛ وقد استغلت هذه النظرية على نطاق واسع من قبل قارئي الطالع. في منتصف القرن التاسع عشر ضمن الكاتب الفرنسي اليفاس ليفي «التاروت» في توليفته الغائمة لمذهب سري، أساسا عبر تضفير صورها بكابالاه، التي لم تكن تتعلق به في الأصل. في آخر اثنتي عشرة سنة من القرن التاسع عشر تبنيت تلك الأفكار في بريطانيا، وفي بداية القرن العشرين انتشرت في أرجاء العالم.

م.د.

T. Depaulis, *Tarot: Jeu et magie* (Paris, 1984).

M. Dummett, *The Game of Tarot* (London, 1980).

* **تانترا** (Tantra). نصوص سنكريتية قديمة ووسيطة تشتمل على تعاليم مرشدة ليست تقليدية بطريقة ما، تبعها هندوس، بوذيون، جيناسيون، في إقامة الشعائر، التأمل، وتوجيه الحياة. التانترا أحدية بشكل معمق ومثالية رغم أنها تفترض العديد من الآلهة الذكور والإناث بوصفها مواضيع مباشرة للعبادة. بعضها يحتفي بالجسد، أوضاع هندسية غريبة، والجنس كوسائل للسمو الروحي. تطرح التانترية تصورا انتقاليا مفصلا في *السببية، وتماهي القوة الكونية للفعل - المعرفة - الإرادة التي أصبحت الكون بالطاقة الكامنة في الجسد البشري. تعرض هذه القوة الأنثوية في شكل أفعى تتلوى في قاعدة الحبل الشوكي - كما لو أنها تنتظر أن توقظ وتتحد في النهاية مع الروح الذكورية العليا في اللحاء. تتعين المهمة في تعرّف المرء على نفسه بوصفه متماهيا مع روح العالم النابضة المنحرفة كلية هذه. طورت فلسفة التعرف هذه إلى نظرية ميتافيزيقية وابستمولوجية كاملة على يد عالم الجمال العظيم كاشمير ابهينافاجوبتا (توفي عام 980ب.م.).

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ البوذية، الفلسفة.

Arthur Avalon, *Shakti and Shakta* (NewYork, 1978).

* **التاملي، التوازن.** غالبا ما يحاول الفلاسفة تبرير *المبادئ العامة على أساس كونها تتسق مع الأحكام البدهية المتعلقة بالحالات المعنية. يتوجب أن نسلم بأن الأحداس غير التأملية قد تكون مشوشة أو متعارضة. على ذلك، عبر مبادئ تتقدم حثيثا وتبدو متسقة مع معظم أحداسنا وعبر إعادة فحص أية أحداس متعارضة في ضوء تلك المبادئ، قد نأمل في الاقتراب تدريجيا من وضع «توازن تأملي» تتسق فيه أحداسنا المعنية بمبادئنا المعنية. مسألة ما إذا كان هذا يكفي لتبري المبادئ الناتجة مسألة خلافية.

إي.جي.ل.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **تايلور، تشارلز** (1931–). فيلسوف كندي ومنظر سياسي (أساسا في أكسفورد ومجيل)، تشتمل أعماله على نقد للسلوكية في علم النفس (*The Explanation of Behaviour*, 1964)، وأعمال في العلوم السياسية وعنها، ودعم للرؤية العامة التي تقر أن ميثودولوجيا العلم الطبيعي وميثودولوجيا *العلوم الاجتماعية (التي تركز على التأويل) يختلفان أساسا. دافع عن الحرية الإيجابية، وأسهم في نظرية المسؤولية وكتب عن

هيجل. رغم أن أعماله لا تقبل الرد إلى موضوع واحد، غالبا ما ما ينتقد *الطبائعية. خوضه النشط والأكاديمي في السياسة إنما يتضح في حياته وأعماله. في الفترة الأخيرة كتب مجلدا ضخما في الحداثة (*Sources of the Self*) حيث تصور النفس مكونة عبر علاقة بالخيّر؛ في المتناول أيضا بحث في «التعددية الثقافية»؛ و كتابه *The Ethics of Authenticity*.

إي.ت.س.

Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).

* **تايلور، رتشارد** (1919–). فيلسوف تحليلي أمريكي من ضمن ممن يركنون بشكل مرن إلى الفهم المشترك أساسا للتنظير. اشتهر خصوصا بنثره الذي كتب بطريقة جيدة، ديالكتيكه الثاقب، هجومه على المقدسات، والدفاع عن *الحكمة في مقابل الاقتصار على التعليم، خصوصا في أعماله الأخيرة. من ضمن أعماله الرئيسة نذكر:

Action and Purpose (Englewood Cliffs, NJ, 1966).
Metaphysics (4th edn., Englewood Cliffs, NJ, 1992).
Good and Evil (Buffalo, NY, 1970).
With Heart and Mind (New York, 1973).

لتوضيح نهجه، نقول إن عنده يجوّز الفهم المشترك لنا أن نقوم بما نشاء وأن لكل حادث سببا. يمكن التوفيق بين هذين الزعمين المتنازعين فيما يبدو بإقرار أن الشخص كائن فاعل مسؤول، نفس حقيقية، وليس حزمة من الحوادث (كما حسب هيوم)؛ والفاعلية المسؤولة إنما تقع خارج نطاق الزعم بأن كل الحوادث مسببة. غير أن هذه المقاربة لمتاهة *الإرادة الحرة تواجه تحديات جادة في تحديد طبيعة الفاعل المسؤول وتفسير كيف يمكن أن يتأثر بحوادث خارجية دون أن يكون فعله مسبا.

م.ب.

P. van Inwagen (ed.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor* (Dordrecht, 1980).

* **التراجيديا**. التفكر الفلسفي في الدراما التراجيدية بقدم التراجيديا نفسها. لقد وجد أفلاطون التراجيديا مناقضة للفلسفة، كونها تغذي جزءا لاعقلانيا من النفس يستمتع بتوكيد الانفعالات العنيفة. الراهن أنه لم يكن بمقدور أفلاطون تبرير زعمه بأنه معني حصرا بالحقيقة والخير إلا بمعارضة تكريس التراجيديا، وزعمها بتوفير تربية أخلاقية شاملة. استجابة لذلك، اعتبر أرسطو التراجيديا تمثيلا لحقائق كلية توظف شفقتنا وخوفنا بطريقة مفيدة. أشهر الرؤى المتأخرة هي تلك التي ذهب إليها نيتشه. عنده تقوم التراجيديا بتوحيد تبصر مرعب في قابلية الفرد للتدمير (مرتبط بديونيس) مع صورة حالمة جميلة (مرتبطة بأبولو)، بحيث تنتج شكلا مقتدرا على نحو خاص من الفن. تواصل التراجيديا الحظوة باهتمام الفلاسفة في علم الجمال وعلم نفس الأخلاق.

سي.جي.

Aristotle, *Poetics*.

* **الترانسندنتالي، البرهان**. برهان ضد ـ ارتيابي يتخذ الصياغة: ثمة خبرة؛ صدق القضية س شرط ضروري مفهوميا لإمكان تلك الخبرة؛ لذا، س. تعتبر البراهين الترانسندنتالية عند كانت، الذي ترتبط به أساسا، قادرة فحسب على توفير معرفة *تركيبية قبلية بالعالم كما يظهر لا كما هو في ذاته.

كيو.سي.

I. Kant, "The Discipline of Pure Reason in Regard to its Proofs", in *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1929).

* **الترانسندنتالي، التحليل**. عنوان وضعه كانت للجزء الخاص من كتابه Critique of Pure Reason بطبيعة الفهم ووظيفته. يجادل كانت بأن الفهم مسلح بطائفة من المفاهيم *القبلية أو *المقولات، تتضمن الجوهر والسببية، وهي متطلبة لمعرفة الموضوع أو المجال الموضوعي. من هذا يخلص إلى أن كل مواضيع المعرفة الممكنة ملزمة بالامتثال لهذه المقولات.

هـ.إي.أي.

H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (New York, 1936).

* **الترانسندنتالانية**. يمكن أن ينطبق هذا المصطلح إما على شيء ضخم، لا شكل له، عام، أو بطريقة أكثر مباشرية، على شيء متميز تاريخيا أو جغرافيا، يرحب بهذا الاسم. بالمعنى الأشمل، الترانسندنتالية اعتقاد في وجود أشياء تتعالى على الخبرة الحسية، أو بطريقة أكثر تأملية، الاعتقاد في إمكان الميتافيزيقا المتعالية، أي الاستدلال الفلسفي الذي يروم إثبات معتقدات تتعلق بكينونات متعالية. قد يبدو *الله مثلا واضحا، ولكن الذين يقبلون الخبرة الدينية أو الصوفية بوصفها مصدرا للمعرفة قد ينكرون ذلك. *مثل أفلاطون أو أفكاره، التي هي ليست في زمان أو مكان ولا تواجه في عالم الحواس، ترانسندنتالية على نحو أقل إثارة للاختلاف. يقر البعض، أو يضمّن كما يفعل بركلي، أن لوك وأنصار التمثيلانية بوجه عام، الذي يعتبرون معتقداتنا في وجود الأشياء المادية استدلالات

سببية من خبرات حسية، ممارسون للميتافيزيقا الترانسندنتالية. كثير من فلاسفة العلم، وفق نزعات مشابهة، يقرون الشيء نفسه بخصوص الاعتقاد في وجود كينونات نظرية بالمعنى الدقيق للوجود، من قبيل الذرات والجسيمات دون الذرية.

هوجم أشياع الميتافيزيقا الترانسندنتالية بطريقتين أساسيتين. أولا يمكن أن يجادل بأنه ليس ثمة ضمان للاستدلالات التي يقومون بها من الخبرة على ما يتعالى عليها. ثانيا، جادل مختلف الوضعيين بأنه بحسبان عوز الحدود التي ترد في منطوقات أولئك الأشياع لمعايير التطبيق الامبيريقي، فإنها خلو من المعنى. تتضمن فلسفة كانت عناصر من هذين النهجين. إنه لا ينكر احتياز المزاعم الخاصة بتناهي حجم العالم أو وجود علة أولى له على معنى (ولا ينكره على نقائضها)، لكنه يرى أنها غير قابلة للحسم أو مجهولة بسبب ورود المفاهيم المستخدمة فيها خارج نطاق تطبيقها المشروع، ألا وهو نطاق الخبرة. ولكي يجعل الأمر أكثر تعقيدا، أقر وجود أشياء في ذاتها ترانسندنتية، مواضيع أو نفوس نيومانية، قد تكون الأشياء الوحيدة الموجودة حقيقة. وفي نقلة أخيرة يصف أبحاثه ونتائجها بأنها ترانسندنتالية، وهو لا يعني بهذا أنها معنية بالترانسندنتي، بل بإمكان المعرفة.

تعد *ترانسندنتالية نيوانجلند أكثر تجريدا في مخططها العام، بل قد تكون أكثر تجريدا حتى في محتواها. هذه هي الأفكار التي فضل فيها امرسون ومجموعة من المساعدين ـ منهم ثوريو، جورج رالي، أورستس براونسون، وبرنسون آلكون ـ عاشت وكانت تجتمع في كونكورد، بولاية ماستشوست، بين عامي 1830 و1860. إنها تنويعة مخففة من الفكر الفلسفي. لقد أسهم أفلاطون، أفلوطين، كولريدج، كارلايل، نصوص شرقية مقدسة، متصوفة ألمان منهم بويهم والمثاليون الرومانسيون الألمان، في مذهب يؤكد وحدة العالم الروحية (بحيث فهموا الله بطريقة وحدة الوجود على نحو ترانسندنتالي) ويؤكد أفضلية الحواس مصدرا للمعرفة في مقابل الاستدلال المنطقي والخبرة الحسية. هكذا تراهم يعولون كثيرا على التمييز بين العقل الحقيقي ومجرد الفهم التحليلي، حجر الأساس العقائدي في *الرومانسية الفلسفية. لقد أعدت أساسا «للدين الروحي» الذي اعتنقوه في مواجهة الدين الطبيعي في عصر التنوير والدين الموحى به عند الكلفانية.

على هذا النحو أكدوا خيرية الإنسان الطبيعية وحريته، بوصفهما من أهم ما يبلغنا به الحدس، في مقابل توكيد *الكلفانية على الخطيئة الأصلية والجبر. بدأ كثير من الترانسندنتاليين بوصفهم دعاة نزعة توحيدية. لقد أنكروا العقيدة الكالفانية في زمانهم ومكانهم، وعادوا بالقدر نفسه المادية العلمية، مفهوم العالم المشكّل من قبل الفهم.

كانت ترانسندنتالية نيوانجلند حركة اجتماعية أكثر منها فلسفية، وقد عبرت عن نفسها عبر تشكيل تجمعات مثالية مثل حقل بروك ـ الذي استلهمت فكرته من كتاب هاوثورن *Bilthedale Romance*. أيضا قامت بدور إيجابي في تحرير المرأة وإلغاء الاسترقاق.

أي.كيو.

O.B. Frothingham, *Trancedentalism in New England* (New York, 1876).

Perry Miller (ed.), *The Trancedentalists* (Cambridge, Mass., 1950).

P.F. Srawson, *The Bound of Sense* (London, 1966).

W.H. Walsh, *Metaphysics* (London, 1963), ch.3.

* **التربية، إشكاليات فلسفة.** مجال يطبق الفهم الفلسفي في توضيح قضايا التربية. لقد بدئ في دراسته بطريقة منظومية في الولايات المتحدة في منتصف القرن، وبعد ذلك بقليل في بريطانيا والكومنويلث. بحلول ذلك الوقت، أنجز الكثير من الأبحاث في مفاهيم من قبيل التربية، التعليم، والتلقين، على افتراض أن كون فلسفة التربية فرعا منظما ومهيبا مثل الاستاطيقا أو فلسفة الدين إنما يرتهن بمناظرة مفاهيمها المحيرة بمفهوم الفن أو الله. غير أنه بمرور الوقت تبين أن الاشتغال بمثل هذه المفاهيم ليس محيرا بقدر ما هو مضجر إلى حد لا يطاق. معظم فلاسفة التربية في بريطانيا، هولندا، كندا، فضلا عن بقاع أكثر تنويرا في الولايات المتحدة وأستراليا، بدأت تعتبر هذا المجال شكلا من أشكال الفلسفة التطبيقية تتعين مهمته في توضيح غايات، محتوى، مناهج، وتوزيع التربية التي تناسب المجتمع المعاصر. في هذا الخصوص تشبه فلسفة التربية بطرق بعينها *علم الأخلاق الطبي، الذي يقيم علاقة بين الفلسفة الأخلاقية وفلسفة العقل من جهة والمآزق التي يواجهها حرفيو الرعاية الصحية من أخرى. غير أن آفاق فلسفة التربية أكثر رحابة، فهي تشتمل كما سوف نرى على مسائل مستمدة عمليا من كل مجال من مجالات الفلسفة العامة.

التربية الليبرالية الهرستية. تعين أحد المشاغل الأساسية في العقود الثلاثة الأخيرة في التربية، الأبوية أو المؤسساتية، التي تناسب المجتمع الليبرالي. مذهب بول هرست المبكر والمؤثر في التربية الليبرالية اعتبرها تطويرا لذهن الطالب العقلاني، يكمن في تعليم نماذج

استدلالية وتخيلية متميزة توجد في مختلف «أشكال المعرفة» ـ الرياضيات، العلم الفيزيقي، العلوم الإنسانية، التاريخ، الفلسفة، الأدب والفنون الجميلة، المعرفة الأخلاقية و(ربما) الدين ـ كل بمفاهيمه المتفردة وسبله في اختبار الحقيقة.

التربية الليبرالية بهذا المعنى إنما تتعلق باكتساب تلك الأشكال المعرفية لذاتها ـ في مقابل أي مقصد خارجي من قبيل دراسة الفيزياء بغية أن يصبح المرء مهندسا. ذاع صيت هذه النظرية من عند المصلحين التربويين إلى قطاع الحكومة الذي رغب في أن يفيد عدد أكبر من التربية الفكرية الصارمة التي لم يحظ بها من قبل سوى القليل.

غير أنها واجهت بعض الصعوبات. كانت صعوبات محددة جزئيا ـ مثلا، ما إذا كانت هناك مفاهيم متفردة في التاريخ، أو ما إذا كان الأدب والفنون الجميلة تشكل شكلا من أشكال *المعرفة. غير أنه كانت هناك أيضا مشاكل أكثر عمومية تتعلق بالسبب الذي يستوجب أن يكون السعي وراء المعرفة لذاتها الغاية المركزية. دفاع هرست الكانتي أو «الترانسندنتالي»، الذي نجده أيضا عند بيترز، والذي يقر أنه ليس بمقدور المرء أن يسأل بطريقة تحتاز على معنى عن السبب الذي يوجب نشدان المعرفة لأن السائل ملزم أصلا بنشدانها، اتضح أنه ليس دفاعا مقنعا ـ جزئيا لأن السائل المرتاب ليس ملزما على هذا النحو.

الأهداف التربوية في المجتمع الليبرالي. اتضح أنه يتوجب على المرء أن يعود إلى فترة أقدم عهدا من هرست، بحيث يبدأ بتقويم مقارني للأهداف التربوية. هذا يتطلب بدوره تصورا ما عن نوع المجتمع التي سوف يتم تحقيق تلك الأهداف فيه. في الخمسة وعشرين عاما الأخيرة، أجريت الأبحاث المتعلقة بالأهداف والمحتوى ضمن إطار ليبرالي ـ ديمقراطي وكانت، بل ظلت، متأثرة بشكل قوي بأفكار في الفلسفة العامة تتعلق *بالليبرالية والقيم الليبرالية.

يمكن اعتبار الكثير من تاريخ فلسفة التربية المعاصر محاولة لتشكيل تصور يمكن الدفاع عنه في التربية يناسب المجتمع الليبرالي ولعزل هذا الشكل عن تنويعات أكثر إثارة للإشكاليات. لقد سبق أن تعرضت التنويعة البيترز ـ هرستية في التربية الليبرالية إلى هجوم بعض الماركسيين وبعض الطوائف اليسارية الأخرى الذين ارتأوا أن نشدان المعرفة لذاتها مثل لا يناسب إلا النخبة المترفة.

وجد كثير من الكتاب في تعهد *الاستقلالية الشخصية هدفا قابلا لتطبيق أكثر شمولية. مفاد الفكرة الأساسية هنا أنه يتوجب على كل واحد أن يكون مهيئا لتحديد غاياته الأساسية في الحياة وألا يدعها تفرض عليه بطريقة أبوية من قبل العادة أو الوالدين أو المعلمين أو القادة الدينيين أو السياسيين. وبالطبع فإن هذا لا يعني استبعاد الأهداف المتعلقة بتوسيع المعارف، فالاستقلالية تتطلب فهما جيدا للبدائل المتاحة للمرء، وللعالم الاجتماعي الذي يختار فيه أهدافه. غير أن التركيز غدا الآن أقل قصرا على نشدان المعرفة لذاتها منه عند هرست.

شكلت ماهية ما يتوجب أن تتضمنه على وجه الضبط مثل الاستقلالية، فضلا عن هذه الصياغة المجردة، موضع جدل طويل، بعض منه أثار مفهوم اتّباع خطة في الحياة، في حين رفض آخرون هذا المفهوم، ووكد آخرون أكثر مما يجب وفق رأي خصومهم على العقلانية، وهكذا. توجب أيضا التمييز بين الاستقلالية الشخصية عن المفهوم الأكثر شمولية الخاص بالرفاهة الشخصية. في المجتمعات التقليدية الموجهة تقليديا، ينشد القائمون على التنشئة تكريس رفاهة أفرادها، لكنهم لا يكادون يفعلون شيئا تجاه استقلاليتهم، على اعتبار أن الأهداف تفرض من قبل العادة ولا تختار. تتضح الأهمية العملية لهذا بمجرد أن نتأمل في الطبيعة متعددة الثقافات الخاصة بالمجتمع البريطاني (أو الأمريكي) والواجبات التي تلقى مثلا على آباء وجماعات دينية بعينها لتربية أطفالها بطريقة تتنافى مع الاستقلالية الشخصية. هل يتعين على الدولة الليبرالية تفضيل الأهداف المتعلقة بتقرير المصير، أم هل يتوجب عليها أن تكون محايدة إلا نسبة للقيم المتفق عليها؟ هل ينبغي عليها منع الآباء والمدارس الحكومية من تنشئة الأطفال وفق قيم ليست ليبرالية؟ كثير من هذا الجدل يرتهن بتأويل مصطلحات من قبيل «ليبرالي»، «استقلالية» و«حياد».

ثمة قضايا أخرى تتعلق بطبيعة *الرفاهة الشخصية. إذا كانت تتعلق جزئيا بتحقيق أهداف المرء الأساسية، فهل ثمة قيود لما يمكن أن تكون عليه تلك الأهداف؟ لا ريب أن المربّي يرغب في استبعاد الأهداف التي تؤذي الآخرين. في الفلسفة العامة، شكك في الزعم بأن الازدهار الشخصي يتضمن ضرورة اهتماما غيريا أو أخلاقيا منذ أن تحدى ثراسيماخوس سقراط في جمهورية أفلاطون، الكتاب الأول. على ذلك، يبدو أن هناك من منظور المربّي أسبابا لتنشئة الأطفال بحيث يتمكنون من رؤية خيرهم ممتزجا على نحو غير قابل

للفصل بخير الآخرين.

وفق هذا المذهب، التربية الأخلاقية ليست، كما اعتبرت غالبا، مجالا منفصلا من التربية. ولكن بصرف النظر عن منزلتها، ثمة اختلافات في مفهومها. بوجه عام تتعلق التربية الأخلاقية بالسلوك وفق قوانين أخلاقية أو مبادئ أخلاقية عقلانية أعلى مرتبة. غير أن ثمة أعمالا متأخرة في أخلاق القيمة ارتابت في هذا النهج المؤسس على القواعد، واقترحت أنه يتوجب علينا أن نفكر أولا في كيفية تنشئة أطفالنا كيما يكونوا رحماء، شجعان، ودودين، متعاونين، ومخلصين. (*الفضائل) هذه مسألة أبعد من أن تكون برج - عاجية: ثمة مترتبات تحتاز عليها تتعلق مثلا بطريقة تفكيرنا في تدريب المعلمين - فضلا عن التربية الأبوية والدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في تشكيل وتشويه الشخصية.

هناك موضع شك آخر يتعلق بمفهوم الرفاهة الشخصية يتعلق بما إذا كان يتوجب أن تشكل ما يسميه جون ستوارت مل *السعادات «الأعلى» - المتع الذهنية والجمالية - جزءا من بنى الطفل الهدفية المستقبلية، أو ما إذا كانت حياة الرفاهة مثلا تكمن كلية في الجنس وشرب الجعة ومشاهدة التلفاز واللعب بالحواسيب. هل هناك مسؤولية تقع على عواتق الآباء في توجيه الأطفال شطر البدائل الأعلى منزلة، أم أنه يتوجب على الليبرالي الحقيقي أن يترك كل البدائل متاحة؟

وبطبيعة الحال فإن المربّيين في محاولتهم تكريس الاستقلالية سوف يفتحون بدائل الأنشطة الجمالية والفكرية، ولكن قد تكون هناك أسباب تستدعي قيامهم بما هو أكثر من ذلك. افترض أننا اعتبرنا خبرة الفنون. إذا كانت النظرية الاستاطيقية محقة في إقرارها أن الخبرة الفنية تشكل عالما مستقلا بذاته، بحيث يدرج الاستماع للموسيقا ضمن ممارسات وقت الفراغ، صحبة صيد الحيتان أو القاروس، فقد يتوجب على المربّيين أن يرضوا بمذهب «البدائل». ولكن إذا كان للخبرة الجمالية إسهام أعمق في تشكيل الرفاهة البشرية - بوصفها شكلا من أشكال الترابط الاجتماعي مثلا، أو طريقة في تعميق الفهم الذاتي أو التجانس الروحي - قد يكون الآباء والمعلمون محقين في تشجيع التلاميذ على تبني سبيلا في العيش تشغل فيه الفنون موضعا مركزيا (*علم الجمال، إشكاليات.)

التربية والسياسة. تتجاوز الأهداف المهنية نطاق المذهب الهرستي في التربية الليبرالية ،غير أن هناك تنويعات من التوكيد على الاستقلالية الشخصية تنشد تزويد التلاميذ بفهم لمدى متسع من البدائل المهنية وغير المهنية. مرة أخرى، لا ينفصل هذا عن تربية المواطنين، التي توجد منها تنويعات مختلفة، التي ترتهن جزئيا بمذهب المرء في المجتمع الليبرالي. التنويعات المرنة لا تركز إلا على المعرفة المتطلبة للقرارات السياسية العليمة، في حين تضيف تنويعات أخرى الميول أو الفضائل السياسية المطلوبة من المواطن. هوية الموضع الذي يتوجب أن يكون فيه ارتباط المرء بجماعته القومية، في مقابل ولاءات أوسع أو أضيق، مسألة مركزية في فلسفة التربية حققت القومية قفزة جديدة.

هذا يكفي بخصوص أهداف التربية، المتشابكة إلى حد كبير. تتعين إحدى مهام فلسفة التربية في اكتشاف العلاقات المتبادلة بينها بغية الخلاص إلى تصور متسق شامل وقابل لأن يدافع عنه. إذا أغفلنا مسألة محتوى الأهداف، ثمة أيضا مسألة هوية من يحددها. في حين قامت بعض الدول - خصوصا دول شرق أوربا التي كانت شمولية - بتخفيف حدة تحكم الدولة في صالح المدارس والمعلمين، انتقلت بريطانيا وويلز عام 1988 من التحديد المهني إلى التحديد السياسي للمنهج الدراسي. كثير منا يقبل التحكم السياسي من حيث المبدأ، على اعتبار أن هناك أسبابا وجيهة تدعمه في الحق الديمقراطي لكل مواطن - في مقابل الجماعات القطاعية من قبيل المدرسين والآباء - في أن يشارك في القرارات الأساسية التي تشكل المستقبل الاجتماعي. في الوقت نفسه، ثمة أسباب ليبرالية وجيهة لمنح المعلمين قدرا لا يستهان به من الاستقلالية في تنفيذ تلك القرارات. يتوجب أن يكون التحكم السياسي في الأهداف والمناهج الدراسية أبعد ما يكون عن الصرامة. أما مسألة ما إذا كانت بنود «المنهج التدريسي القومي» المفصل، الموجه اختباريا، المعياري بدرجة قليلة، الذي صدر عام 1988 يستوفي هذا المتطلب، فمسألة لا شأن للفيلسوف بها.

بهذه الطرق المختلفة تنامى في العقود الثلاثة الأخيرة قدر وضوح أثر توكيد أرسطو وجوب أن تنطلق التربية من إطار سياسي، في حين تراجع المفهوم الهرستي الأكثر تحفظا لفلسفة التربية. ثمة مسألة أخرى برزت في تلك الفترة تتعلق بتوزيع التربية. لقد فحص الفلاسفة معنى شعارات من قبيل «المساواة في الفرص التربوية»، الأسس الداعمة والمناوئة لاتخاذ إجراءات إيجابية بخصوص الاستعدادات التربوية الخاصة بالأقليات والبنات، صحة البراهين التي تقر وجوب وجود مناهج تدريسية مختلفة للأطفال مختلفي

القدرات، براهين تدور مثلا حول الذكاء ومحصلات الذكاء. وجوب ومعنى توكيد «المساواة» في التربية، إنما يرتهن بقابلية المساواة للتطبيق بوصفها مثالا سياسيا. في حين أنه لا أحد ينكر أن كل شخص جدير بعناية متساوية بوصفه شخصا بذاته، لا يتضح بالقدر نفسه وجوب التغاضي كلية عن الفروق في الاستعدادات بين ايتوني [من الطبقة الراقية] وطفل ينتمي إلى الطبقة العاملة من سوثوورك. الأقرب إلى جادة الصواب من أية دعوة للمساواة المطلقة هو أن تصل تربية كل شخص معيارا جيدا إلى حد يستوفي المطالب الكثيرة الخاصة بأهداف الاستقلالية الشخصية، المواطنية، وسائر القيم التي سلف ذكرها. بمقدور دعاة المساواة أن يغضوا الطرف عن مطالب المساواة المجردة وأن يهتموا بما إذا كانت حاجات الناس التربوية الأساسية قد لبيت - وهذه غاية تتسق بالطبع مع اختلافات واسعة في الاستعدادات خارج نطاق هذه المسألة، على افتراض (وقد يكون هذا افتراضا جريئا) أن يقلل من هيمنة الإيتونيين [أعضاء الطبقة الراقية]، أعضاء الروابط الجامعية، وأشخاص متميزين آخرين في الحياة العامة.

عقول الأطفال والتعلم. قد تعني التربية «التي تركز على الطفل» أشياء مختلفة كثيرة، تشتمل - بطريقة يمكن الدفاع عنها - على التربية التي تعلي مرتبة ازدهار فعالية الأطفال بخصوص المواضيع التي تدرس في المدرسة. يمكن أيضا أن تشير إلى مفهوم في التربية يعتبرها عملية تطور بيولوجي يشبه نمو النبات والحيوان. من المشكوك فيه ما إذا كانت مفاهيم التطور الذهني أو الأخلاقي - التي نجدها مثلا عند بيجيه - تحتاز على معنى منطقي. إذا كان التطور دوما تطورا شطر وضع ناضج معطى بيولوجيا (مثل الشجرة أو الجسم البشري متكامل النمو)، فيبدو أنه لا شيء يشبه هذا في المجال غير الفيزيقي الذي ذكرناه لتونا.

ثمة افتراض في النزعة التطورية، تقره نظريات سيكولوجية أخرى يتم تطبيقها على التربية، مثل نظرية تشومسكي وسكنر، مفاده أن التعلم مسألة تتعلق بتفاعلات الفرد المتبادلة مع البيئة، بصرف النظر عما إذا كانت تتأثر بقوى تطورية داخلية.

تعيدنا هذه الرؤى السيكولوجية مرة أخرى إلى القضية الأكثر عمومية المتعلقة بماهية ما تناسبه التربية في المجتمع الليبرالي. ينطلق أحد مفاهيم تلك الرؤى، كان استبين في النظريات التي سلف ذكرها، كما انطلقت الليبرالية الكلاسيكية بوجه عام، من تصور للتلاميذ يعتبرهم أفرادا ذريين. وفق نموذج بديل، تأثر كثيرا ببراهين فتجنشتين ضد إمكان المخططات المفهومية الخاصة، التعلم مشروع اجتماعي أساسا، يشتمل على تعرض التلميذ لقواعد وممارسات وقيم متفق عليه بشكل علني. تؤسس هذه الرؤية الأخير نهج «أشكال المعرفة» في مقاربة المنهج الدراسي، كما تكمن خلف مفاهيم أكثر شمولية وحداثة، تنزع بطرق بعينها شطر تصور ديوي، وتؤكد التعرض لمدى أوسع من الأنشطة الاجتماعية التعاونية، بما فيها الأنشطية الفكرية والجمالية، المهن، الرياضة وسبل تمضية أوقات الفراغ، الحياة الأسرية، والارتباط بجماعات محلية أو قومية.

يتعين أن يكمن خلف كل تصور للتربية مفهوم ما في *الطبيعة البشرية. تشكل الجوانب الاجتماعية المتعلقة بهذه المسألة قضية مركزية في المجال. إنها تثار مثلا في نقاشات ما إذا كان بالمقدور اكتساب المفاهيم عبر تجريد الخبرة - وهذا موضوع يربط لوك مباشرة بالحضانة المركزة على الطفل. إنها تتجذر في الجدالات حول طبيعة الذكاء ومحصلاته، وهي مفاهيم تشترك اشتراكا مثيرا في شكلها الجالتوني في افتراض، بخصوص النزعة التطورية البيولوجية، مفاده وجود حدود قصوى (للشجرة مكتملة النمو) لا يتسنى للأفراد تخطيها. يتوجب أن يكون المغزى السياسي الذي ينطوي عليه هذا الافتراض بينا.

بوجه أكثر عمومية، تكمن الاختلافات حول الطبيعة البشرية خلف التقسيم الأوسع بين فلسفات التربية تلك، المتأثرة غالبا بكانت، من قبيل فلسفة بيترز وهرست المبكر، التي تعتبر التربية فوق كل شيء أشكالا تطورية (بالمعنى المتعدي) للعقل؛ وتلك، المتأثرة غالبا بأرسطو، التي وإن ظلت مرتبطة بالعقلانية، خصوصا العقلانية العملية، فإنها تهب اهتماما أكبر بسبل تشكل رغباتنا ومشاعرنا المعطاة بيولوجيا في شكل فضائل، أنشطة، ميول، واستجابات ضرورية لازدهار فعاليتنا. (تخلى هرست، في أحدث أعماله، عن المعسكر الأول في صالح الثاني.)

يوضح موضوع تربية *الانفعالات والمشاعر ذلك التقسيم. وفق رؤية نجدها عند بيترز، الانفعال شكل للسلبية يمكن أن يعوق الحياة العقلانية: يحتاج الأطفال تعلم كيف يتحكمون فيه وكيف يجعلون لعواطفه متنفسا بحيث يذعن لسلطان العقل. وفق رؤية أخرى، تقوم الانفعالات أيضا بدور فعال أكثر إيجابية، كالخوف والغضب والتعاطف مثلا، كونها أساس اكتساب الطفل لفضائل الشجاعة وضبط النفس والفضائل الغيرية من

قبيل الصداقة والأريحية. الدور التربوي للفنون، خصوصا الأدب، في مثل هذا التهذيب للانفعالات يرجعنا ثانية إلى منزلة الأنشطة الاستاطيقية في الحياة الخيرة والمنهج الدراسي الليبرالي.

ثمة الكثير مما توجب حذفه من هذا التصور الموجز ـ مثال تعهد الخيال، التعليم العالي، طبيعة التعليم الرياضي، تدريس التاريخ، وجمع آخر من المواضيع التخصصية ـ ناهيك عن الأبحاث الأكثر إمعانا في التجريد، والتي تبدو أكثر انسجاما مع المزاج الأمريكي منها مع المزاج البريطاني، وتتعلق بتحديات ومخاطر شيء يسمى *مابعد الحداثة.

جي.ب.و.

*تدريس الفلسفة.

E. Callan, *Autonomy and Schooling* (Kingston, Ont., 1988).

D.E. Coopre (ed.), *Education, Values and Mind* (London, 1986).

D.W. Hamlyn, *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978).

P. Hirst, *Knowledge and the Curriculum* (London, 1974).

J. Kleinig, *Philosophical Issues in Education* (London, 1982).

R.S. Peters (ed.), *The Philosophy of Education* (Oxford, 1973).

K. Strike, *Liberty and Learning* (Oxford, 1982).

J. White, *Education and the Good Life: Beyond the National Curriculum* (London, 1990).

*** التربية، تاريخ فلسفة.** ثمة إشكالية تواجه كل من يعنى بالكتابة في تاريخ فلسفة التربية تتعين في أن كثيرا من الأسماء الواردة في التناول المتعارف عليه للموضوع، مثال بستالوزي، فريبل، وهيبرات، لا يرجح أن تذكر في التواريخ المتعارف عليها للفلسفة. وبالمقابل، كثير، إن لم يكن جل الفلاسفة العظماء لم يقولوا الكثير مباشرة عن موضوع التربية، وأحيانا كما في حالة لوك، حين يقرون شيئا ما مباشرة عنه، فإن نتائجه تكون محدودة. على ذلك، بالرغم من المزاوجة غير المناسبة بين التفكير الفلسفي والتفكير التربوي، فإن موضوع التربية يثير بالفعل قضايا فلسفية مهمة. تركيز تصوري على فلاسفة مهمين ومواضيع مركزية في التربية، قد يجعله تنقيحي الطابع.

على ذلك يتوجب أن نبدأ كالعادة بأفلاطون، الذي يعد عمله «الجمهورية» وإن لم يكن بشكل استبعادي، أول وأعظم عمل في فلسفة التربية. في الجمهورية عني أفلاطون بتعليم الناس بطريقة ينتج عنها مجتمع عادل. سوف يجد الكثيرون هذا تقويما مبالغا فيه لقدرات التربية، وهذا صحيح لو اعتبرنا التربية وفق منظور مقبول لدى ديمقراطية ليبرالية ولم تشتمل، كما أقر أفلاطون، على نوع من تهذيب الأطفال. لم يكن أفلاطون مهتما بالمثال الليبرالي المتعلق بأفراد يسعون صوب إرضاء أذواقهم وإشباع مصالحهم. لقد رفض الأسرة والملكية الخاصة، على الأقل نسبة للحكام. عنده، تتميز الحياة الخيرة بتوجه عام شطر ما هو خيّر وصحيح خارجنا وعلى نحو مستقل عنا. ورغم أن هذا الخير الخارجي ترك آثاره في أعماقنا، فإنه مخبأ وثمة حاجة لاستعادته عبر عملية تهذيب وفكر موجهين بطريقة خارجية. كل شخص يولد وقد قدّر عليه أن يقوم بدور نوع بعينه من الأدوار في مجتمع يستهدف الخير، وسوف يسعد حين تعدّ قدراته بحيث يتمكن من القيام بهذا الدور. في مثل هذا المجتمع، سوف يحتاز الحكام على الحكمة الكافية لترشيد البقية صوب نور الخير والحقيقة.

سوف توجد في المدينة الخيّرة كل أنواع المهن والحرف العادية، ويتوجب على أغلبية المواطنين أن يتدربوا على أدائها، حيث يفترض أن يتعلموا القراءة والكتابة والحساب والمهارات الخاصة التي تناسب مهنتهم. غير أن المربّيين سوف يلحظون أن بعض الفتيان مهيئون بطبيعتهم لحماية المدينة وترشيدها؛ يتوجب على هؤلاء المتميزين أن يكونوا في آن شجعانا ووديعين. إعداد جنود من ذوي المزاج المناسب يتطلب أن يتلقى من يقع عليهم الاختيار تعليما في الموسيقا والجمباز، مؤسسا على النماذج اليونانية التقليدية. سوف تعمل الموسيقا، التي تشتمل على الأدب، على رفع الروح المعنوية وتكون أخلاقية، عوضا عن أن تكون خنثوية أو مخلة بالنظام. الشعر الذي يعرض الآلهة وهي تسلك بطريقة تسيء إلى سمعتها، والموسيقا البربرية أو العقيمة تستبعد. أما الجمباز فسوف يمرن الجسد والشخصية على حد السواء.

يتوجب تعريض الأكثر غيرية وإخلاصا من الحراس لمزيد من أساليب التربية كي يصبحوا حكاما للمدينة. هذا يتطلب أن يكونوا فلاسفة، محبين للحكمة، مهرة في العلم والاستدلال (أو ما يسميه أفلاطون بالديالكتيك). يتوجب أيضا تنشئة الحكام والحراس فيما يعتبر عمليا معسكرا مسلحا داخل المدينة، وأن يؤخذوا من والديهم. في بقية حيواتهم سوف يمتلكون كل شيء بشكل جماعي، وهذا يسري حتى على الزوجات والأطفال. مفاد الافتراض هنا أن

نسل الحراس الابتدائيين سوف يشاركون أسلافهم في خصائصهم ويشكلون الجيل التالي من الحراس.

داخل المعسكر، لن يعرف أحد هوية والديه. أيضا لن يكون هناك تمييز بين الجنسين، فالنساء تُختَرن حراسا بقدر ما يُختار الرجال، كما أنهن يربَين بالطريقة نفسها. الأجيال التالية من الحراس سوف تخبر بأنها نسل المدينة. تفلسفهم ليس من أجلهم وحدهم، بل لكي يتمكنوا من حكم وتوجيه البقية.

قد يكون إعادة سرد مقترحات أفلاطون غير مجد من وجهة نظر فلسفية. غير أن هناك مواضيع بعينها تواتر الانشغال بها منذ عهد أفلاطون: فكرة أن التربية والحيوات الفردية إنما هي مثاليا من أجل الدولة، لا من أجل الفرد وحده؛ فكرة أن التربية تتعلق بتشكيل الشخصية بقدر ما تتعلق بتشكيل الذكاء بالمعنى المعاصر (وهذا يسري حتى على تفلسف الحكام، الذي يوجه كلية شطر نوع من الحكمة المستقرة ذي حدود مشتركة مع الخير الأخلاقي)؛ وفكرة أن التربية قادرة على تحويل عقول الأفراد وشخصياتهم بحيث يقبلون مشروعا جماعيا ثوريا.

على ذلك، أفضى تقويم أفلاطون المبالغ فيه لقدرات التربية به إلى أن ينتقد نقدا عنيفا وذكيا أشكال التربية التي كان يستهجنها. لقد كتب عن ناظر المدرسة في المجتمع الديمقراطي الذي «يخشى تلاميذه ويثني عليهم»، وعن التلاميذ الذين يقومون بدورهم بازدرائه، وعن الرجال الذين يتعاطفون بطريقة ساخرة مع الصغار، «يحاكون صغارهم لتجنب أن يبدو الواحد منهم فظا أو مستبدا». عند أفلاطون، رغم أن التربية تتعلق بالجماعة، فإنه لا سبيل لأن تكون ديمقراطية أو مركزة، بالمعنى الحديث، على الأطفال. رغم أننا نحمل في داخلنا بذور الحكمة أو آثارها، فإن الحكمة تستعصي على فهم الصغار، المتمردين العميان الذين يتوجب تدريبهم سنوات عديدة كي يحتازوا على الميول والأفكار المناسبة. الراهن أن على الفيلسوف واجبا، يعد مؤلما بالنسبة إليه، يتعين في النزول إلى «الكهف الذي يقطنه مجازيا الجهلاء، بحيث يقوم بتوجيههم وحكمهم. الحكمة ثابتة وواحدة. لذا فإن المقاربة التعددية للقيمة والتربية مرفوضة.

وكعادة كثير من سائر مجالات الفلسفة، فإن فلسفة التربية تظل مشغولة بالقضايا الأفلاطونية: الاستبدادية أو مركزية الطفل؟ الديكتاتورية أو التعددية؟ الجمعانية أو الفردانية؟ أيضا ثمة انشغال مستمر بالعلاقة بين ما هو أصلا داخل الطفل وما يتوجب أن يستقبله من الخارج. وبالطبع، طرأت تغيرات غريبة أثناء تطور فلسفة التربية. التيار الفكري الذي يعرف الآن بالتربية الليبرالية، كما يستبان في أعمال مايكل اوكاشوت مثلا، يتفق مع أفلاطون في رفض مركزية الطفل، لكنه يختلف معه حول ثبات المعرفة وطبيعة الدولة. إنه يتفق مع أفلاطون على أهمية تعلم ما اكتشف، لكنه يختلف معه بخصوص غلق مواريث الفكر. وبينما يعنى إلى حد بأهمية التربية الأخلاقية، فإن اوكاشوت ينزع إلى اعتبار التربية بطريقة أكثر فكرية من طريقة أفلاطون، حيث يزعم أن الفروع المعرفية الفكرية ومحتوياتها جديرة بذاتها بأن تتعلم بصرف النظر عن التحسن الأخلاقي الذي قد ينجم عنها.

ليس هناك عمل خصصه أرسطو للتربية، لكنه يشارك أفلاطون ارتيابه في المدرسين الذين يخشون أن يظهروا مستبدين. أيضا فإن لديه بعض الملاحظات الموحية حول الحاجة إلى غرس الميول المناسبة في نفوس الصغار قبل تشجيعهم على التفكير مليا في مسائل الأخلاق والسياسة. (خلافا لذلك، فإن تفكيرهم هذا سوف يكون ذكيا عوضا عن أن يكون حكيما.) أيضا فإنه يصّدق على التوكيد الكلاسيكي على الموسيقا والجمباز بطريقة شبيهة لطريقة أفلاطون. ورغم أنه يقر أن الفرد السعيد يقوم بدور في الحياة العامة، فإنه يرتئي أن حصول الأفراد على معارف غاية في ذاته ولا حاجة لتبريره عبر الإسهام الذي قد تمكن المعرفة الفرد المتعلم من تقديمه إلى الدولة. عند أرسطو، للبشر رغبة كامنة في المعرفة والفهم والسعي وراءهما جزء من طبيعتهم. هنا يقترب أرسطو من شعار سقراط الذي يقر أن الحياة التي لا تمتحن ليست جديرة بالعيش. الراهن أنه كان أقرب إلى فردانية سقراط منه إلى جمهورية أفلاطون.

في الفترة المسيحية، ظهرت المسائل الأفلاطونية ثانية، خصوصا في أعمال القديس أوغسطين. ثمة حاجة إلى توجيه الطبيعة البشرية شطر النور لأن الخطيئة الأصلية وشركها في الجسد. الصغار لم يبلغوا الرشد بعد، ولذا فإنه يحتاجون إلى التوجيه في المواضيع الأساسية. يتوجب مراقبة محتوى ما يتم تعليمه، والغاية من التعليم الابتدائي إنما تتعين في الحول دون الكسل. لا تكون العقلانية التامة ممكنة إلا في المراحل الأعلى، عبر دراسة الفلسفة واللاهوت. إن أوغسطين يعتبر الله مصدر كل الحقيقة وهو يقوم بتحليل التعلم بطريقة شبه أفلاطونية بوصفه شكلا من فتح الذات على نور إلهي داخلي، لكنه فتح لا يستبعد، كما عند أفلاطون، مناهج

التدريس الديالكتيكية.

رغم أن معظم الأعمال المسيحية في التربية لا تقبل رؤية أوغسطين الأفلاطونية في المعرفة، فإنها إلى عهد لوثر والقديس اجناتو لويولا اعتبرت التربية نقلا تخليصيا ضروريا للحقائق التي تم تكريسها والوحي بها. حتى عقب استعادة التعلم اللاديني في عصر النهضة، ظل التوكيد على نقل ما تم تعلمه إلى الصغار. على ذلك، ثمة تغير طرأ في القرن السابع عشر، حيث أنكرت سلطة الماضي. لقد ذهب فرنسيس بيكون إلى أن حقيقة الطبيعة سوف تتكشف للفرد الذي يعنى بالملاحظة الخالية من الافتراضات، ما جعله يعارض تأسيس مدرسة التشارتر هاوس كون منهجها الدراسي مؤسسا على الكلاسيكيات القديمة. هكذا يقول بيكون: «ما أروع أن أرمي بنفسي في نهر الليثي، أن أمحو كلية من نفسي ذكرى كل المعارف والفنون والشعر؛ ما أروع أن أصل إلى الشاطئ الآخر عاريا كالإنسان الأول». يتوجب إذن على التربية أن تتم عبر قيام المتعلم بملاحظاته واكتشافاته الخاصة به، دون توجيه خارجي. لم يكن لوك متفائلا بقدر ما كان بيكون بخصوص إمكان تعلم الكثير عن العالم عبر الحس، رغم أنه اتفق معه على أن الحس سبيل الدراية الوحيد بالعالم. وفق ذلك، أكد لوك الجوانب الأخلاقية في التربية، على حساب الجانبين الفكري والعلمي. غير أنه اتفق معه على نهجه النفعي الطابع في المعرفة والتربية اللذين يتوجب على حد تعبيره أن يتم توجيههما شطر «تحسين وضع الإنسان».

اتسمت مدارس وجامعات القرنين السابع عشر والثامن عشر بمسحة تقليدية. لم يكن تأثير فلسفة بيكون وديكارت اللتين أكدتا قيام الفرد بالاكتشاف والاستدلال وقللتا من شأن التوجيه الديالكتيكي أثر كبير في المنهج الدراسي أو علم أصول التدريس. الراهن أنه لم تؤثر أية فلسفة بطريقة مهمة في ممارسة التربية قبل بداية القرن التاسع عشر، حين بدأت أفكار روسو وتابعاه بستالوزي وفروبل تعمل تأثيرها.

كتاب روسو *Emile* (1762)، شأن كثير من أعماله الأخرى، نقد معزز لحضارة عصره. رغم أن الله على حد تعبير روسو في مستهل كتابه ذاك: «قد جعل كل الأشياء خيّرة، إلا أن الإنسان قد تطفل عليها إلى أن جعلها شريرة». لقد ولدنا أحرارا، لكننا نعيش مكبلين بالأغلال. غرائزنا الطبيعية الأولى صحيحة دائما، لكن المجتمع، عبر تشجيع الحسد والعجب بالنفس، يجعلنا وحوشا متحضرين، نعاني ونسبب المعاناة للآخرين. فضلا عن ذلك، فإن الطفل ليس بالغا مصغرا، بل كائن خلاق له حاجاته ورغباته الخاصة به، ويتوجب أن يسمح له «بالانغماس في لهوه، ومتعه، وغرائزه المبهجة». كان Emile شرابا مسكرا يجمع بين عبادة الطبيعة، التركيز على الطفل، توكيد الاكتشاف المستمر على حساب القراءة والتعلم، وعداء شامل للترتيب القائم للأشياء، الذي يتوجب أن يحمى منه الطفل. مقترحه الفعلي، السماح لكل إميل بأن يتطور «بطريقة طبيعية» بمعزل عن المجتمع، حصريا تحت وصاية ترشيد روسي [نسبة إلى روسو]، أو بتعبير معاصر، «ميّسر» روسي، ليس أكثر قابلية للتطبيق العملي من مقترح أفلاطون. على ذلك، بالرغم من عدم وضوح ما يعنيه روسو بالطبيعة وعدم بيان جدوى الإذعان للغرائز الطبيعية، فإن تأثير ذلك الكتاب يمكن أن يحس في كل مدرسة ابتدائية في العالم الأنجلو ـ سكسوني. (وإن ظلت فرنسا بطريقة مفاجئة بمنأى عن هذا التأثير). أيضا يمكن اعتبار عمل روسو نقطة بدء اهتمام شامل بتفاصيل تطور الطفل في الفكر التربوي، رغم أن تفاصيل أعمال بيجيه وكهلبرج مثلا قد تأثرت بعلم النفس المؤسس على المقولات التي قال بها كانت أكثر من تأثرها بروسو نفسه.

رغم أن أفلاطون وروسو يختلفان جذريا بخصوص نفع الطبيعة الخام، إلا أنهما يتفقان على اعتبار التربية جزءا من مشروع سياسي واجتماعي شامل. وكذا فعل ديوي، الذي تجمع فلسفته في التربية تركيزا روسّيا [نسبة إلى روسو] على الطفل وعداء للتعليم التقليدي مع اشتراكية نفعية. طيلة حياته المديدة النشطة، عني ديوي بالمدارس التجريبية والإصلاح التربوي. لقد ربط التربية التي تحتاز على معنى بمحاولات الطفل حل إشكاليات تنشأ من خبرته الاجتماعية أساسا. لا سبيل لتأمين «المعنى التام» للدراسات إلا حين تصبح «أجزاء مكملة لسلوك الطفل وشخصيته... أجزاء عضوية من حاجاته ومقاصده الراهنة ـ التي تعد اجتماعية بدورها». لا تنتج التربية التقليدية سوى رموز جرداء وآثار مسطحة للمعرفة الحقة. فضلا عن ذلك فإنها تعزز وتديم «النخبوية والانقسامات الاجتماعية. يتوجب على «قاعة الدرس أن تكون مشروعا اجتماعيا يحصل فيه كل الأفراد على فرصة في الإسهام»، حيث «يشترك الجميع في مشاريع جماعية، نوع من الديمقراطية المصغرة لا يكون فيها المدرسون أنفسهم «رؤساء خارجيين أو ديكتاتوريين»، يفرضون معايير منهج ـ تدريسية غريبة على حيوات التلاميذ وخبراتهم، بل «قادة لأنشطة

جماعية» لا يمنحون الجماعة نتائج جامدة، بل نقاط بدء يتوجب تطويرها عبر إسهامات الجميع.

أمّل ديوي أن يكتشف الأطفال كل شيء يفيدون من معرفته عبر العمل في مشاريع تقترحها أشياء ومواد حياتهم اليومية. إذا كان هذا يعني أنهم لن يتمكنوا من دراسة التاريخ والكلاسيكيات التي يوصي بها المنهج التدريسي الكلاسيكي، فهذا أفضل. إن ديوي يشارك روسو عداءه لكل ذلك. فضلا عن ذلك، فإنه بيكوني في عدائه للحياة الباطنة التي لا تكون بوجه عام مشتركة أو قابلة لأن تكون مشتركة، ولكل شكل من الدراسة لا يوجه مباشرة لحل مشاكل عملية.

وكما هو الشأن نسبة إلى روسو، ليست هناك حاجة كبيرة، لتوكيد أن أفكار دوي التربوية تظل مثيرة للاهتمام. لقد عزز ديوي مركزية الطفل الروسّية بالفكرة البيكونية التي تقر أن ما يتوجب أن يركز عليه الطفل هو المشاكل والممارسة. إن ديوي يطمس كل تمييز بين التدريب (على ما يسهم في حل المشاكل العملية) والتربية (فيما هو مفيد معرفته ومفيد في ذاته).

التربية بهذا المعنى مفهوم كلاسيكي كلية، لم يختف في مؤسسات التعليم منذ عهد سقراط وأرسطو. حتى في العصور الوسطى، حاولت الأقلية التي درست الفلسفة واللاهوت فهم المبادئ العقلانية التي تؤسس ما اعتقدته البقية، وربما لم يكن هناك سوى القليل من القادرين على العقلانية بذلك المعنى.وعلى نحو مماثل، حتى أكثر برامج الدراسة بيكونية وديوية لم تنجح كلية في إشباع الرغبة في تربية أكثر ليبرالية. أيضا فإن فكرة التربية الليبرالية بوصفها غاية في ذاتها لم يعوزها من يدافع عنها بصوته وفصاحته، عندما كانت تتعرض للتهديد.

هكذا وعظ ماثيو آرنولد وكاردينال نيومان في القرن الفائت بفضائل التربية التي يُعلّم فيها التلميذ، على حد تعبير آرنولد، «أفضل ما تم التفكير فيه وقوله». لقد أمّل آرنولد، مفتش المدرسة، أن تُغمر المملكة التي تهيمن فيها مثل هذه التربية بالسكينة والنور. كان مدينا بشيء ما لشلر، الذي رغب في الحصول على نتائج مشابهة من التربية الاستاطيقية، وبشيء لكولردج، الذي كتب عن أهل فكر لادينيين، نخبة متعلمة تنشّط سائر المجتمع. أما نيومان فقد تميز بتوكيده التربية الكاملة، التي لا تستهدف التخصصية الضيقة، بل تنشد تطوير القدرة على رؤية كل الأشياء التي يتعلق بعضها ببعضها الآخر. لا يتضح من كتاباته ما إذا كان يعتقد في إمكان هذا في التدريس قبل الجامعي، لكنه من المؤكد أن فكره ينزع شطر تيار الموروث السقراطي والأرسطي.

ولكن هل ينجح ضرب التربية الليبرالية الذي يناصره آرنولد ونيومان في تحقيق نتائجه؟ وهل بمقدوره أن ينجح أصلا؟ سبق أن رأينا أن روس وديوي، كل بطريقته الخاصة، يجادل بأن التربية المؤسسة على السلطة والمعايير الثقافية قد تنفر ولا تنتج سوى معرفة باطنة، وتكون فضلا عن ذلك مفرقة اجتماعيا. نيتشه أيضا كتب عن تعليم مدارس النحو التي لم تنتج سوى المتحذلقين والخادمات العتيقات. بطريقة أكثر تطرفا، إبان مزاجه التفكيكي، يرتاب نيتشه فيما إذا كان ما نزعم الدراية به وتقديره صحيحا أو قيّما أم مجرد قناع لعلاقات القوى وفيما إذا كان نشدان العلم (بطريقة ليست متسقة تماما) اكتشاف الحقيقة بخصوص الطبيعة وأنفسنا يشكل بمعنى عميق إنكارا للحياة. الراهن أن الذين يعتبرون اليوم التربية نقلا لأفضل ما فكر فيه ومعرفته مستحوذ عليهم من قبل صورة آمر معسكر قراء جوته وحماس هتلر لسيمفونية بيتهوفن التاسعة.

أشعر أن الفلاسفة منذ عهد أفلاطون قد توقعوا من التربية أكثر مما يجب ، وغالبا ما أخطأت توقعاتهم. حقا إنه يتوجب على التربية أن تمس الروح، رغم أن مسألة ما إذا كان يتوجب أن تتوجه إلى الباطن، كما اقترح كل من أفلاطون وروسو بطرق مختلفة، تظل موضع نظر. يتعين أن تتضمن تشكيل عادات سلوكية وتعلمية، ليست، خلافا لما يقره روسو، طبيعية بأي معنى واضح. ولكن حتى التربية الأكثر أخلاقية تفشل في ضمان استجابة أخلاقية، كما تفشل في ضمان، خلافا لمعتقد أفلاطون وروسو وديوي، إنتاج مجتمع أفضل. نصائح روسو وديوي ضارة إذا كانت توجه المربّيين بعيدا عما يمكن للتربية ويتوجب عليها القيام به: تعريض الصغار لما يعتقد الكبار أنه أفضل ما تم إنجازه في مختلف أشكال المعرفة والخبرة التي سبق تطويرها. القيام بذلك، حتى بطريقة ناجحة، لا يضمن التحصن من الشرور، على المستويين الفردي والجماعي؛ ولكن ثمة أشكال من البربرية تغاير الاستبداد، والمجتمع الذي لا يميز على طريقة بيكون وديوي بين التربية والتدريب على حل الإشكالية واحد منها.

أي.أو.هـ

M. Arnold, *Culture and Anarchy* (London, 1869).

D.E. Cooper, *Authenticity and Learning* (London, 1983).

الاصطلاحية متكافئة من حيث ماصدقاتها. بيّن إلى حد كاف أن كل دالة ارتدادية قابلة للحساب، إذا أنه بمقدور الخوارزمية أن «تستقرئ» اشتقاقا ارتداديا أو آلة تورنجية. مبدأ تشرش إقرار بأن الدالة تكون قابلة للحساب إذا وفقط إذا كانت ارتدادية، قابلة للحساب بطريقة تورينج، الخ. هكذا يقوم مبدأ تشرش بعقد مماهاة بين ما صدق فكرة قبل صورية وأخرى معرّفة بطريقة محكمة.

س.س.

*المنطق، تاريخ.

Martin Davis (ed.), *The Undecidable* (New York, 1965).
Hartly Rogers, *Theory of Recursive Functions and Effective Computability* (New York, 1967).

*** تشرشلاند، بول (1942–).** يدرّس حاليا في جامعة كاليفورنيا، بساندياجو، وهو يرتبط إلى حد كبير بنوع من المادية يعرف باسم *الاستبعادية، وهي حركة ترجع أصولها إلى آثار الوضعية المنطقية. يذهب تشرشلاند إلى أن تفسيرات العمليات الذهنية البشرية عبر المقاصد، الرغبات، الدوافع، والأسباب، تفسيرات للسلوك البشري تنتمي إلى ما يسمى، بطريقة ذمية، *«سيكولوجيا الناس» [أو علم النفس الدارج] (وهذا تعبير شائع الآن). سيكولوجيا الناس [علم النفس الدارج] علم بدائي، فهو لم يتطور كما تطورت العلوم الطبيعية الحقيقية. تقر الاستبعادية أنه من المتوقع أن تُهجر تعبيراتها بسبب نزوعنا المتزايد نحو تفسير السلوك البشري عبر مفاهيم علم الأعصاب.

ر.أي.س.

Paul Churchland, 'Eliminative Materialism and Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* (1981).

*** تشزم، رودرك (1916–).** فيلسوف أمريكي في جامعة براون أثر خصوصا في مجالات الميتافيزيقا، فلسفة العقل، الابستمولوجيا، وعلم الأخلاق. فضلا عن أعماله الفلسفية الصرفة، اشتهر بكونه دارسا للفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو، الذي ترجم أعماله إلى الإنجليزية.

في الميتافيزيقا، تشزم صريح ودقيق بخصوص التزاماته الانطولوجية، التي لا تشتمل وفق أحدث أعماله إلا على صفات وأشياء مفردة. بناء على هذا، عقد تمييزا بين *العقل والجسم يرتهن باختلاف في شروط هويتهما. يقر تشزم فكرة القسيس بتلر بأن الأشخاص يستمرون عبر الزمن بمعنى «فلسفي ودقيق»، في حين تستمر الأجسام عبر الزمن بمعنى «مرن وعام». لذا فإنه يرى أن الشخص متميز عن جسمه إما بوصفه موناداً ـ فردا لا أجزاء له ـ أو بوصفه قطعة مجهرية من المادة توجد داخل الجسم، ربما في الدماغ.

في الابستمولوجيا، يناصر تشزم *التأسيسية. فكرته عن المشروع الابستمولوجي هو أنه محاولة للإجابة عن السؤالين السقراطيين: «ماذا أعرف؟» و«ماذا أستطيع أن أعرف؟»، وهي فكرة تفترض أن الباحث يستطيع أن يعثر على إجابة عنهما، وأن المعرفة اعتقاد صادق مبرر، وأن الاعتقاد قد يكون مبررا دون أن يكون صادقا، وصادقا دون أن يكون مبررا. التزام تشزم بثاني هذه الفروض جعله يكرس وقتا طويلا في نقاش «إشكالية جيتير». التزامه بالثالث جعله يرفض التصورات الخارجية للتبرير عن طريق الجدارة بالثقة.

هـ.و.ن.

*التأسيسية.

Roderick Chisholm, Person and Objects (London, 1976).
——, Theory of Knowledge (Englewood Cliffs, NJ, 1987).

*** تشومسكي، نوام (1928–).** عالم لغة وفيلسوف أمريكي أدى عمله الريادي في اللغة، *Syntactic Structure* (1957)، ومراجعته المدمرة لأحد كتب سكنر، "Review of B.F. Skinner's *Verbal Behaviour*" (in Language, 1959) إلى ثورة الإدراك المعرفي، وانتهاء السلوكية في علم النفس. اللغات محددة إلى حد كبير عبر بناها، ولذا فإن *علم اللغة عنده هو دراسة بنية اللغات البشرية. أيضا فإنه يجادل بأن نظرية اللغة هي نظرية في معرفة المتحدث باللغة ـ اللغة كما هي ممثلة في عقل الفرد. هكذا تصبح النظرية اللغوية دراسة لتلك البنى اللغوية الممثلة في عقول متكلميها التي تكّون معرفتهم باللغة. هذا يعني أن علم اللغة فرع من علم النفس المعرفي الذي يدرس البنى الذهنية المسؤولة عن الاقتدار اللغوي. الاقتدار اللغوي مجرد واحد من المكونات المتأثرة التي تسهم في إنتاج السلوك اللغوي، بحيث لا يوفر هذا السلوك سوى مرشد تقريبي لمعرفة المتكلم اللغوية. تستهدف نظرية الاقتدار اللغوي تحديد عوامله من البيانات الأدائية الخاصة باستخدام اللغة عبر استنباط أحكام من المتحدثين تتعلق بهوية سلسلة الألفاظ التي تنتمي إلى لغتهم (أي هوية السلاسل التي يجدونها نحوية)، ثم تشكيل *نحو ينتج كل تلك السلاسل ولا ينتج غيرها.

يستخدم تشومسكي كلمة «نحو» كي يشير معا إلى النظرية التي يشكلها عالم اللغة وإلى المكون الداخلي

في عقل المتكلم ـ المستمع. هذا مشروع طالما أن النحو يوفر نموذجا لاقتدار المتكلم ـ المستمع: وسائل متناهية لتوليد الأشكال اللغوية اللامتناهية نظريا التي يستطيع المتكلم ـ المستمع إنتاجها أو ملاحظتها. يتعين جزء من مهمة تفسير ما يعرفه المتكلم في تفسير هذه القدرة الإبداعية: أنه قبل أن يصل معظم الأطفال إلى سن الرابعة يتسنى لهم إنتاج وملاحظة نطاق هائل من الجمل لم يسبق لهم سماعها، عبر إعادة ترتيب ألفاظ مألوفة بحيث تفضي إلى تشكيلات جديدة لكنها مشروعة. يقر أفضل الفروض المتوفرة أن أنهم أتقنوا منظومة من المعرفة النحوية تتعين وظيفة عالم اللغة في اكتشافها. ولأن القواعد أو المبادئ النحوية لا تدرك إدراكا واعيا وغير قابلة لأن تقر صراحة من قبل المتكلم ـ المستمع، يستنتج تشومسكي وجوب أن تكون معروفة ضمنيا أو بشكل غير واع. يوظف هذا الفرض الذهناني في تفسير لماذا يمتثل السامع–المتكلم لتعميمات مركبة تتجاوز ما يمكن انتقاؤه من القرائن اللغوية المتوفرة.

انتقد الفيلسوف كواين موقف تشومسكي بزعمه أن كل ما يتسنى لنا الركون إليه هو نزوعات المتكلم السلوكية، وأن هذه النزوعات لا تميز بين أنساق نحوية مختلفة لكنها ملائمة وصفيا يمكن أن يكون المتكلمون قد استخدموها لتحديد بنية للجمل التي يعتبرونها منتمية إلى لغتهم. ولكن بالرغم من أن القرائن سلوكية، لا يتوجب أن تكون المكونات النظرية المصادر عليها لتفسيرها سلوكية. بالمصادرة على أنساق نحوية تؤسس السلوك اللغوي، يستطيع تشومسكي تشكيل تعميمات تفسر أحكام المتكلم اللغوية واستخداماته، بما فيها الفواصل الخالية التي نجدها في البيانات.

تتعين المهمة الأخرى في تفسير كيف يتسنى للأطفال الذين يحتازون على مثل هذه الخلفيات الثقافية والذكاء والخبرات المتباينة أن يتعلموا، دون تدريب صريح وتقريبا في السن ذاتها، تكلم لغتهم الأم. كيف يتسنى لمتكلمين احتياز معرفة باللغة؟ وفق رؤية تشومسكي، قطاع كبير من هذه المعرفة فطري، أمر يتعلق بهبة بيولوجية يتميز بها البشر. ينتقل المتكلمون من وضع ابتدائي مشترك من أوضاع الملكة اللغوية، إلى وضع لم يتم يبلغ يطورونه عبر التعرض لمعطيات لغوية أولية. علامة الوضع الابتدائي الفارقة هي مبادئ *النحو الكلي: فئة متناهية من المبادئ المتأثرة تسمح بتنويعات معلمية ضمن نطاق بعينه. تنوع اللغات البشرية إنما تفسر عبر الفروق القائمة بين المفردات والترتيبات المعلمية الخاصة بالمبادئ الكلية التي تميز أوضاع الملكة اللغوية التي تبلغ من قبل مختلف المتكلمين. إن تشومسكي يميز بين اللغة E ـ المفهوم السائد لغة، مثل الهولندية والإنجليزية والألمانية ـ التي تعد غامضة بطريقة ميؤوس منها، واللغة I ـ اللغة الداخلية التي يتحدثها متكلم مفرد ـ التي تشكل الموضع المناسب للدراسة العلمية.

فضلا عن هذه الدراسات اللغوية التي قام بها تشومسكي، فإنه ناقد نشط في الجانب اليساري من المنظور السياسي وقد نشر انتقادات واسعة النطاق لسياسة الولايات المتحدة الداخلية والخارجية.

ب.سي.س.

N. Chomsky, *Deterring Democracy* (London, 1992).
——, *Knowledge of Language: Its Nature*, Origin and Use (New York, 1986).
A. George (ed.), *Reflections on Chomsky* (Oxford, 1989).
W.V. Quine, 'Methodological Reflections on Current Linguistic Theory', in D. Davidson and G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972).

* **تشو هسي (1130–1200).** مفكر كونفوشي في الصين اشتهر بتطوير فلسفة كونفوشية مفصلة تجمع بين أفكار مفكرين سابقين. يعول كثيرا على تعاليم تشنج الأول (1033–1107)، وعادة ما يشير الباحثون إلى تعاليمه وتطوراتها المتأخرة باسم مدرسة تشنج-تشو. يعتبر الأشياء مكونة من مبدأ ـ مثال، غير مادي وثابت، وقوة أثيرية ـ مادية فيزيقية ومتغيرة. تولد الكائنات البشرية بتبصر في المبدأ-المثال الذي تكون بسببه كائنات خيرة بشكل تام، لكن هبات القوة المادية ـ الأثيرية قد تكون مشوبة، بحيث تشتمل على رغبات وأفكار مشوهة تعتم ذلك التبصر. يتطلب تهذيب الذات فحص المرء للشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والمدونات التاريخية بغية استعادة ذلك التبصر في المبدأ ـ المثال الذي تم تعتيمه.

ك.ل.س.

*الكونفوشية؛ الطاوية.

Reflections on Things at Hand: *The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu His and Lu Tsu-ch'ien*, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1967).

* **التشيكية، الفلسفة.** أسست الجامعة المركزية الأولى في أوربا، التي تدين بالكثير للموروث الثقافي التشيكي للتوجه شطر الغرب، من قبل الإمبراطور تشارلز الرابع في براغ عام 1384. لقد جمع هذا الحاكم الذي تعلم في فرنسا حوله ممثلين *للإنسية المبكرة الذين وصفهم الأب الروحي للمردسة، بتراتش، بأنهم

مهمون ووديعون كما لو أنهم ولدوا في أثينا القديمة. كان أحدهم مصلحا دينيا ورئيسا للجامعة؛ إنه جان هس (1370/ 1-1415). كان يوصي «انشد الحقيقة، أحب الحقيقة، ارع الحقيقة، تشبث بالحقيقة، ودافع عن الحقيقة».

عني فكر اموس كومنسكي - كومنيوس (1592-1670)، الذي يعد مناظر ديكارت، بالإنسية، التسامح الديني، اللاعنف، والتعايش المتجانس مع نظام الطبيعة. الشخصية المبرزة في عهد لاحق هو برنارد بولزانو (1781-1848) الذي أثرت أعماله في المنطق في فترة لاحقة في هوسرل، تارسكي وآخرين. عقب ذلك، حظي أتباع الفيلسوف الألماني جي.ف. هربارت بمركز الصدارة في جامعة براغ. رغم أنهم يبعثون على الضجر، إلا أنهم جعلوا الفكر التشيكي أكثر واقعية، اعتدالا ودقة، كما أنهم مهدوا الطريق أمام *وضعية متأخرة.

كان ت.ج. مزارك (1850-1937)، الفيلسوف ورجل الدولة التشيكي المبرز، هو الذي قام بالدور الأساسي في إعادة توجيه الفكر التشيكي شطر النموذجين الإنجليزي والفرنسي وبعيدا عن النموذج الألماني. انتخب أول رئيس للجمهورية التشيكوسلوفاكية عام 1918. لادزلاف كليما (1878-1927) شخصية مهمة أخرى في تلك الفترة، وقد أسس مذهبه على فكر شوبنهور ونيتشه، كما استبق *الوجودية و*الفينومولوجية. كان رسل وبرجسون هما الفيلسوفان الأجنبيان اللذين حظيا بالنصيب الأوفر من الترجمة إلى التشيكية في ذلك الوقت.

تأثر التوجه شطر الغرب بطريقة سيئة بسبب اتفاق ميونخ. في خضم الكفاح ضد النازية، ظهرت الحمية الروسية والسلافية القديمة. هكذا اعتنق الكثير من المثقفين الماركسية، ولم تتبدد الأوهام إلا عقب الانقلاب الشيوعي الذي حدث عام 1948.

بعد تحطم آمال براغ ربيع 1968، ظهرت حركة منشقة جمعت بين الماركسيين الجدد والليبراليين والمسيحيين. أصبح الفيلسوف التشيكي الأكثر أهمية في القرن العشرين، جان باتوكا (1907-77)، تلميذ هوسرل وهو نفسه من أشياع الفينومولوجية، شخصية قيادية في هذه الحركة المعارضة. أسهمت أعماله المختلفة، بما فيها *The Natural World as a Philosophical Problem*، في تطوير فكر أستاذه بطريقة مميزة.

عملت الثورة الناعمة التي حدثت في عام 1989 على تجديد الحياة الفلسفية الحرة. المنشقون الذي سلف الحكم عليهم رجعوا إلى الجامعة، كما فعل المنفيون إلى الخارج. رئيس الدولة الجديد، فالكاف هافل (1936-) هو الحاكم الفيلسوف التشيكي الثاني. لقد كان يتأسى بمسارك حين أسس سياسته على الأخلاق.

أي.ت.

E. Kohak, *Jan Patocka* (Chicago, 1989).

T.G. Masatyk, *Masaryk on Thought and Life: Conversations with Karl Capek*, ed. and tr. M. and R. Weatherall (New York, 1971).

——, *The Meaning of Czech History* (Chapel Hill, NC, 1974).

* **التصوف.** يرتبط مفهوم التصوف ارتباطا وثيقا بمفهوم التجربة الدينية، لكنه قد يتوجب عدم الخلط بينهما. يبدو أن أنه من المفيد أن نميز التجربة الصوفية والتجربة الروحية من الضرب الذي يحدثنا عنه ردولف أوتو، عن نوع آخر من التجارب الأكثر «عادية» المتعلقة بالشعور بحضرة ونشاط *الله، الذي أوضحه جوني بيلي تماما. يعرف بيلي التجربة الصوفية وفق أربع سمات: سرعة الزوال، السلبية، النوعية الفكرية، وعدم القابلية للوصف. ربما يتوجب علينا أن نضيف سمة خامسة غالبا ما تتميز بها التجربة الصوفية، وعلى نحو متفرد، تسمى الآن «وضع متبدل من الوعي» - غشية، رؤى، كبت الاتصال المعرفي بالعالم العادي، وفقد التمييز المعتاد بين الذات والموضوع، وهن أو فقد الإحساس بالذات، الخ. تشكل هذه السمات سلسلة من العوارض المصاحبة المثيرة. لا تشتمل كل *تجربة دينية على كل هذه السمات، ولكن ثمة عدد كبير من الشهادات والأوصاف الفردية مستمد من كل المواريث الدينية الأساسية (وربما من مواريث ثانوية) تشتمل على كثير منها.

كثير من مثل هذه التجارب الصوفية تعد مهمة دينيا من وجهة نظر صاحبها، ولكن ثمة سؤال مثير وصعب يتعلق بما إذا كان كل التصوف ديني بطبيعته، حيث إن ثمة من يقترح (وليام ستيس مثلا) أن الأمر ليس على هذه الشاكلة. بعض التجارب الدينية مؤلهة بشكل ظاهر، تشير ظاهريا إلى الله، تقريبا وفق منظور الأديان المؤلهة، وهي ثنائية بمعنى أنها تحافظ على التمييز بين المتصوف والله الذي يختبر ظاهريا. القديسة تيريسا افيلا، وهي كاثوليكية أسبانية عاشت في القرن السادس عشر، مثال جيد على هذا المتصوف. غير أن ثمة متصوفين آخرين، ضمن الموروث الكاثوليكي، يجنحون شطر الأحدية، مؤكدين وحدة الأشياء وعدم وجود تمييزات حقيقية، حتى بين المتصوف والواقع

الإلهي. يبدو أن التصوف المؤله، من النوع الثنائي، لا يثير أية صعوبات خاصة للميتافيزيقا المسيحية، بل إنه غالبا ما يشتمل على عناصر مسيحية، من قبيل رؤية المسيح. غير أن الصوفية الأحدية المتشددة أصعب على التواؤم مع الرؤية المسيحية، وحين يكون هؤلاء المتصوفون مسيحيين، غالبا ما يتهمون بالهرطقة. من المرجح أن يجد هذا النوع من التصوف مقاما دينيا أكثر ملاءمة في الأديان غير المؤلهة الكبرى.

ثمة سبيلان أساسيان لمحاولة اشتقاق مغزى ديني من التصوف. الأول غير مباشر واستدلالي، وبمقدور غير المتصوفين القيام به. إنه يركن إلى شيوع التجارب الصوفية التي أقرت بوصفها مقدمة تخلص منها حال وصلها ببعض المقدمات المساعدة إلى نتائج بعينها. هكذا يقر سي.ب. برادلي مثلا أن نوعا سائدا من التجارب، تنحو شطر تأويل مشابه، يمكن أن تعد على نحو معقول نتيجة اتصال بواقع موضوعي مناظر (ما لم يكن لدينا سبب مقنع للاعتقاد فيما هو خلاف ذلك). هذه هي طريقتنا في معاملة التجربة الحسية، فيما يقول باردلي، ومن ثم يتوجب معاملة التجربة الصوفية على نحو مماثل.

السبيل الثاني مغر على نحو خاص لأصحاب التجارب الصوفية ذات العنصر الروحي القوي. في هذه التجارب يكون لدى المرء اعتقاد قوي بأنه يحصل على معرفة، نوع من الوحي، أثناء التجربة نفسها. مثل أولئك الأشخاص قد يعتدون بذلك العنصر من تجربتهم على ظاهره. الراهن أنهم قد يجدون أن العقائد المستمدة على هذا النحو هي الأقوى ضمن حياتهم الفكرية بأسرها (مثال القديسة تيريسا). غير أن هذه الطريقة في تقويم التصوف ليست في متناول غير المتصوفين. عادة ما تنتج هذه العقائد القوية عبر التجربة نفسها، عند من قاموا بها، وليس عند من حصل فحسب على شهادات مثل تلك التجارب. على حد تعبر جيمس، للتجربة الصوفية «سلطة» تقتصر على أصحابها فحسب.

جي.آي.م.

*المقدس، الروحي، وما في حكمه.

John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York, 1959).
William James, *The Varieties of Religious experience* (Cambridge, Mass., 1985).
George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).
Rudolf Otto, *The Idea of the Holly, tr. John W. Harvey* (New York, 1970).
St. Teresa of Avila, *The Life of the Holy Mother Teresa of Jesus* (London, 1979).
Evelyn Underhill, *Mysticism* (first pub. 19111; New York, 1961).

* **التمام**. يكون النسق الصوري المنطقي تاما دلاليا حين تكون كل الصيغ السليمة دلاليا قابلة لأن تشتق بوصفها *مبرهنات. الصيغة السليمة دلاليا في نسق صوري منطقي عبارة عن صيغة تصدق، على فرض تأويل محدد لعوامل المنطقية، في كل تأويل للحدود غير المنطقية. مثال ذلك، الصيغة (p ∨ −p) سليمة دلاليا وقابلة أيضا لأن تشتق بوصفها مبرهنة في الحساب القضوي. *الحساب القضوي و*حساب المحاميل تامان بهذا المعنى.

ثمة معنى أقوى للتمام يتم تعريف ستاكتيا (التمام ـ d). يكون النسق تاما ـ d إذا ترتب عن إضافة صيغة غير قابلة للاشتقاق بوصفها مبدأ إمكان اشتقاق تناقض. الحساب القضوي، دون حساب المحاميل، تام بهذا المعنى.

ر.ب.م.

*السلامة؛ اللاتمام.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **تواردوسكي، كازيميرز (1866–1938)**. فيلسوف بولندي أصبح أب *الفلسفة التحليلية البولندية. درس في فينا مع بنتانو (دكتوراه عام 1891، الأهلية عام 1894). في عام 1895 عين أستاذا للفلسفة في جامعة لفوف. كان مدرسا متميزا درب الكثير من الفلاسفة والمناطقة البولنديين، منهم آجدوكوفتش، كوتاربنسكي، لزنوسكي، ولوكاشيفتز. في مقاله *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894) طرح تمييزا بين محتوى وموضوع التمثلات أتم تحليل برنتانو المبكر للظواهر المادية عبر الأمثال والمواضيع. دافع عن مبدأ يقول بعدم وجود تمثيلات لا مواضيع لها، كما طور نظرية في المواضيع. أثر كتابه *Habilitationsschrift* في أنطولوجيا ماينونج ودراسات هوسرل التمهيدية لـ Logische *Untersuchungen*. من ضمن تصنيفاته المفهومية الأخرى الجديرة بالذكر تمييزه بين الأفعال والنتاجات.

جي.وول.

K. Twadrowski, *On the Content and Object of Presentation*, tr. H. Grossmann IThe Hague, 1976).

* **توأم الأرض**. مناظر متخيل للأرض يطرح في تجارب ذهنية في فلسفة العقل واللغة. في مثال بتنام الشهير، في توأم الأرض تسقط من السماء وتخرج من

الحنفيات وتكوّن المحيطات مادة ليست H2O، بل XYZ. يجادل بنتام بأن عناية المرء ما يعنيه «ليس في رأسه»، لأن رؤوس سكان توأم الأرض لا تختلف بشكل مهم عن رؤوس سكان الأرض، رغم أن ما يعنوه من «ماء» مختلف عما نعنيه.

جي.هورن.

John Heil, *The Nature of True Minds* (Cambrifge, 1993), ch.2.

*** توجندهات، ارنست (1930–).** أحد المساهمين في إعادة تأسيس *الفلسفة التحليلية في ألمانيا بعد النازية، حين اضطر كل الفلاسفة التحليليين تقريبا إلى مغادرة البلاد. ولد في برنو يهوديا، هاجر إلى فنزويلا، حصل على الليسانس من ستانفورد عام 1949، وعلى الدكتوراه من فريبرج عام 1956، وعلى شهادة الأهلية من توبنجن عام 1966. تولى منصب الأستاذية في هايدلبرج، ستراتبرج، وبرلين. تعلم على يد هيجل في الموروث الأرسطي والفينومولوجي، وقد جادل بطريقة أصيلة بأن الفلسفة التحليلية للغة تتويج لمشروع أرسطو الأنطولوجي. خلال كل أعماله تميزت فلسفته أساسا «بفكرة تنظيم الحياة ككل وفق الحقيقة، أي فكرة حياة المسؤولية النقدية». وفق المسار نفسه، جادل بأن رؤية فتجنشتين في المعرفة الذاتية وتصور هيدجر للفهم الذاتي العملي مرتبطان جوهريا، لأن الوعي بالذات لا ينشأ إلا حين أسأل نفسي عن نوع الكائن البشري الذي أتوق لكونه. يقوم هذا السؤال أيضا بدور مركزي في علم الأخلاق كما يتصوره توجندهات. لا سبيل لتبرير الأخلاق إلا نسبة إلى مفاهيم الشخصية الخيرة.

س.ج.

E. Tugendhat, *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, tr. P.A. Gorner (New York, 1982).

*** تورنج، آلة.** حالة مثالية لفاعل حاسب متناه مثالي. عادة توصف كما لو أنها آلية، ولكن وصف البائع المثالي ممكن أيضا. هكذا تحتاز آلة تورنج على شريط لامتناه(أو مفكرة)، رأس (أو قلم) يقرأ أو يكتب رموزا من قائمة متناهية عليها وعدد متناه من الأوضاع. ثمة جدول آلة ما سوف يكتب نسبة إلى كل وضع أو رمز، في تلك النقطة وفي الوضع التالي. أستطيع حساب ما يمكن لأي حاسوب رقمي حسابه. ثمة ثلاثة حقائق أساسية: (1) لا يتوقف الوصف على تفاصيل تتعلق بعدد الرموز، ..إلخ، الموجودة: (2) ثمة آلة تورنج «كونية» يمكن أن تحاكي مخرجات أية آلة أخرى؛ (3) ليست هناك آلة تورنج، بافتراض تحديد أية آلة توزيع اعتباطية ومخرج، تتوقف بتوقف هذه الآلة، وفق ذلك المخرج. الحقيقة الثالثة قريبة الارتباط بمبرهنة جودل. يمكن لآلات تورنج دعم *الوظيفانية في فلسفة العقل.

أي.م.

*الحواسيب؛ جودل، مبرهنة.

George Bools and Richard Jeffrey, *Computability and Logic*, 3rd edn. (Cambridge, 1990).

*** تورنج، آلن (1912–54).** عالم رياضيات إنجليزي اشتهر بآلة تورنج واختبار تورنج المرتبطين بعلاقة عملية الحساب بالعقل. قامت أعماله في المنطق الرياضي في نهاية الثلاثينيات بأنسقة أفكار جودل وتشرش في شكل وصف مجرد لما يمكن لفاعل مثالي متناه حسابه. خلال الحرب الثانية عمل في فك الشفرات الألمانية، خصوصا العملية الحسابية المتطلبة. بعد الحرب عمل في الحواسيب الرقمية، وفي عام 1950 نشر مقاله "Computing Machinery and Intelligence" في Mind، حيث طرح اختبارا للفكر. يمكن للآلة أن تفكر إذا كانت ردودها على أسئلة غير قابلة لأن تميز عن ردود البشر.

أي.م.

*الحواسيب.

Andrew Hodges, *Alan Turing* (London, 1985).

*** تولاند، جون (1670–1722).** مفكر راديكالي، ولد في الكنيسة الكاثوليكية في شمال إيرلنده، وبعد أن تخلى عن الكاثوليكية لما كان عمره خمسة عشر عاما - «على نحو مستقل وظف أفكار آخرين» - اعتنق مذهب التسامح الديني، ثم مذهب *الدين الطبيعي، وأخيرا اعتنق صيغة مادية من مذهب *وحدة الوجود، حيث استحدث عبارة "pantheist" (نصير هذا المذهب) عام 1705. يتضح مذهبه في وحدة الوجود أكثر ما يتضح في كتابه (1696) *Christianity not Mtsterious*، وهو عمل يتضمن إرهاصات الفكر الحر والفلسفة الإيرلندية. طور مذهبه في وحدة الوجود بطريقة تقتصر على فئة خاصة من المتلقيين في (1704) Letters to Serena - الذي يحتوي على هجوم حاد على نظرية اسبينوزا في المادة - وبطريقة أكثر انفتاحية في كتابه - (1720) *Pantheisticon* كان مجادلا وباحثا في العديد من المجالات. يتضمن عمله Teradymus أول بحث منشور في التمييز بين الخاص بالخاصة والخاص بالعامة، وهو تمييز مهم لفهم رؤاه ورؤى أتباعه من المكرين التحرريين، مثال أنتوني كولنز.

د.بير.

R.E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, Mass., 1982).

* **التوماوية.** حركة فلسفية ـ لاهوتية مؤسسة على أفكار القديس توما الأكويني. اتخذت عدة أجيال متلاحقة هذه الفلسفة بوصفها نقطة بدء لتأملاتها وطورت أفكاره في اتجاهات متعددة. التوماوية، وهي مشروع مستمر بمدارسه وجدله، مرتبطة خصوصا بالكنيسة الكاثولوكية، رغم أن كثيرا من لاهوتها قد ثبت أنه مقبول لدى المسيحيين من قطاعات متنوعة كما أن تعاليمها اللاهوتية ليست بأي حال حكرا على الكنيسة الكاثوليكية. الراهن أن بعض أجزاء التوماوية، مثال تعاليمها في الحمل، الوجود، طبيعة العقل، وعلاقة القانون بالطبيعة الإنسانية، لا ترتهن منطقيا *بالعقيدة المسيحية وقد تروق لمعتنقي أي دين أو حتى اللادينيين. يجب أن نضيف أن فلسفة الأكويني لم تقبل إطلاقا بشكل كلي من قبل كنيسته، وأنه قد أدينت بعض تعاليمه في باريس وأكسفورد عام 1277 بعيد وفاته.

بعد وقت قصير، بينما كانت التوماوية تحصل على أنصار، مثال جون كارليوس، الذي لقب برئيس التوماوية (*Princeps Tthomistarum*)، توجب عليهم الدفاع عن أنفسهم ضد حركات أخرى، خصوصا تلك المؤسسة على أفكار دينس سكوت وأوكام. في القرن السادس عشر، في وجه الإصلاح البروتستنتي، مثّل التوماوية رجال من أمثال دومينجو دي سوتو، الذي قام بدور مهم في جبهة مضادي الإصلاح، وفي القرن التاسع عشر، بعد فترة انحطاط، اشتد ساعدها ثانية بعد مرسوم باوبوي ينصح بدراسة الأكويني. *التوماوية المحدثة، التي نتجت جزئيا عن ذلك المرسوم، ظلت معنا. من ضمن أشياعها جاك مارتين وإيتين جيلسون. سوف نعنى هنا بثلاثة مواضيع كانت في أوقات مختلفة تحظى بأهمية بالغة عند التوماويين.

ربما كان توما دي فيو (1468-1534)، كاردينال كاجيتان، أعظم التوماويين خلال المراحل الأولى من الإصلاح. أفضل أعماله شرحه لكتاب الأكويني *Summa tthеolgiae*، ولكنه في كثير من الأعمال الأخرى أيضا، مثل كتابه (*De nominum analogia* مماثلة الأسماء) عني بتعاليم الأكويني. كان الجدل حول معنى الحدود المحمولة إيجابا على *الله، حدود من قبيل «الخير»، «الحكيم»، و«القوي». كان الأكويني يرى وجوب فهمها لا حرفيا ولا سلبيا بل عبر قياس المماثلة، ورغم أنه وظف مفهوم المماثلة كثيرا فإنه لم يوضحه بطريقة منظومية ولم يفصل فيه. تلك هي المهمة التي أتمها كاجيتان.

النقلة الحاسمة في أنسقته إنما تعينت في تحديد فئة حصرية على نحو توليفي لثلاثة أنواع من المماثلة. حالة المماثلة إما مماثلة عدم مساواة، عزو، أو تناسبية. اتضح أن الأولين مماثلات تسيء استخدام كلمة «مماثلة»، حيث بقيت الأخيرة هي المماثلة المناسبة الوحيدة. ثمة مماثلة بين شيئين تناسبيا إذا اشتركا في الاسم وكانت الفكرة المعبر عنها بالاسم متشابهة تناسبيا. مثال ذلك، الرؤية بالبصر المادي والرؤية بالبصيرة الذهنية حالاتان للرؤية، فكما أن الرؤية المادية تعرض شيئا على الجسم الحي، فإن ملكة الذهن تعرض شيئا على العقل. هكذا يوجد نوع من الفعل يرتبط بالذهن كما ترتبط الرؤية بالجسم الحي، ولذا فإن ذلك النوع من الفعل رؤية، بطريقة مماثلية، حيث المماثلة تناسبية. عادة ما يستخدم هذا النوع من المماثلة في الاستعارة، كما يحدث حين نتحدث عن المروج الباسمة، قياسا على الوجوه الباسمة، فالبشر بوجه عام يبدون أكثر فتنة حين يبتسمون، والمروج، حين تكون في أفضل حالاتها، يمكن لها أن توصف، عبر المماثلة التناسبية، بأنها تبتسم. غير أن كاجيتان ركز على الاستخدامات غير الاستعارية لحدود قياس المماثلة، وبذا ألقى الكثير من الضوء على إشكالية الأكويني الخاصة بكيفية فهم الحدود الإيجابية التي يحملها الإنجيل على الله. إن خيرية الله، وحكمته، وما شاكل ذلك، يجب أن تفهم مماثلة على الخيرية والحكمة الخاصة بالخلق: تماما كما أن خيرتنا وحكمتنا تناسبية معنا فإن خيرية وحكمة الله متناسبة معه. ثمة قدر لا يستهان به من الجدل بين التوماويين حول ما إذا كانت تعاليم كاجيتان في المماثلة تعكس بصدق، كما أراد لها، ما يقره الأكويني، ولكن لا ريب أن *De nominum analogia* وثيقة توماوية أساسية.

يتعلق المجال الثاني المهم الخاص بالفكر التوماوي بعلاقة *الإرادة البشرية الحرة، المعرفة الإلهية المسبقة بأفعال البشر، ورحمة الله. لقد استشعر الأكويني الحاجة لدحض البرهان أن معرفة الله المسبقة بأفعال البشر تستلزم استحالة قيام البشر بغير ما يقومون به. لم يكن يرتاب في دراية الله بأفعال البشر المستقبلية نسبة إلى لنا. غير أن هذا لا يستلزم أن الله يحتم تلك الأفعال. إنه لا يعرفها لأنه حتمها بل لأنه يراها تحدث كحاضر نسبة إليه، رغم أنه مستقبل نسبة إلينا. أيضا استشعر الأكويني الحاجة إلى تناول السؤال المتعلق بهذا الأمر، ما إذا كانت رحمة الله التي يخلّص الإنسان بها شيء يقبله المتلقي بحرية، أم أن قبوله محتم من عند

الله. إذا لم تكن هذه الرحمة تقبل بحرية، فإن السؤال عن إسهام المعني، إن كان بمقدوره أي إسهام، في سبيل تخليصه أو لعنته الأبدية. في الجزء الأخير من القرن السادس عشر، أثير جدل كبير في هذا الخصوص، خصوصا بين المفكرين الدومانيكيين، حيث كان متحدثهم الأساسي هو دومنجو بانيز، واليسوعيين، حيث كان متحدثهم الأساسي هو لويس دي مولينا. كجزء من رفضه مذهب الأكويني، طور دي مولينا مذهبا في «المعرفة المتوسطة» *(scientia media)* والمفهوم المتعلق في «الفعل الحر القابل للمستقبلية»، وهو فعل ذو وجود شطري، ليس فعلا سوف يقام به أو ممكن أن يقام به لكن لم يقم به، بل فعل كان له أن يختار بحرية حال استيفاء شروط بعينها. يتوجب أن يعرف الله، بوصفه كلي العلم، ليس فقط كل الحوادث (بما فيها الأفعال البشرية الحرة)، الماضية والحاضرة والمستقبلية نسبة إلينا، بل أيضا كل الحوادث التي سوف تحدث حال استيفاء شروط بعينها. معرفة الله المتوسطة بالأفعال البشرية هي معرفته بالأفعال التي تتنزل هذه المنزلة الميتافيزيقية الخاصة «بما كان له أن يحدث». هذه هي الأفعال «الحرة القابلة للمستقبلية». من ضمنها قبول الكائنات البشرية لرحمة الله الخلاصية. عند مولينا، يهبنا الله رحمته، عبر فعل مطلق الحرية، في ضوء معرفته المتوسطة بأن المتلقي سوف يقبلها، والمتلقي يقبلها برضا حر كلية. من هنا أنكر دو مولينا كلية تعليم «الحتمية عبر الرحمة». ضد هذا التعليم وظف دومينجو بانيز وأتباعه الدومينكيون مفهوم «وضع ما قبل الحركة المادية» *(praemotio physica)* وجادل، مقتديا بروح مذهب الأكويني، أنه ليس بمقدور المرء أن يقبل بحرية الرحمة التي يقدمها له الله ما لم يجعله الله يقوم بذلك. هذا تعليم يصعب إقراره، فهو بطريقته لا يقل صعوبة عن تعليم المعرفة المتوسطة، وهكذا استمر الجدل اللاحق بين التوماويين الدوميناكيين واليسوعيين ضد التوماويين لعدة عقود. ثمة مسوغ للزعم أن موقف اليسوعيين كان قريبا على نحو خطر من الهرطقة البيلاجيوسية (منكرة الخطيئة الأصلية والقائلة بالحرية المطلقة)، وأن الدوميناكيون كانوا قريبين على نحو خطر من التعليم الكالفاني القائل بالجبرية.

في سياق شرح بارثولوميو ميدينا (1577) على جزء من كتاب الأكويني *Summa theologiae*، يعرض لتعليم اعتقد أنه يتسق مع مذهب الأكويني وإن جادل فيه التوماويون منذ ذلك الحين. إنه تعليم الاحتمالانية. إذا رغب شخص في القيام بفعل ما ولم يكن واثقا مما إذا كان القانون الأخلاقي يمنعه، فإنه أخلاقيا حر في القيام به شريطة أن يكون مدعوما ببرهان احتمالي، أي برهان تحتاز نتيجته على درجة احتمالية ما، وحتى لو كان البرهان الذي يدعم الزعم بأن القانون الأخلاقي يمنع الفعل أكثر احتمالية. لا ريب أن خطر الاحتمالانية يتهدد غير الحذر بالوقوع في رذيلة الانحلال، حين يفضل رأيا محتملا بالكاد يدعم الحرية على رأي احتماله كبير في صالح القانون الأخلاقي. بسبب هذا الخطر، أصر البعض على وجوب أن يبين أولا أن الشاهد في صالح الحرية مؤسس بطريقة صحيحة؛ الأسس المتزعزعة في صالح الفعل في جانب الحرية لا تكفي إطلاقا. في الطرف الآخر، هناك رذيلة الصرامة، المرتبطة خصوصا بالجانسينيين، الذين يجادلون بأنه قبالة برهان احتمالي في صالح القانون الأخلاقي وآخر في صالح الحرية، ثمة افتراض دائما في صالح القانون. بحسبان أن الاحتمالانية تشغل موضعا وسطا بين طرفي الانحلال والصرامة، ثمة مجال للجدل، الذي أثير في حينه، حول كيفية مقاربة الاحتملاني طرفا أو آخر دون الوقوع في الخطأ الأخلاقي. لا شك أن للاحتمالانية جذورها في أعمال الأكويني، وحقيقة أن هذا التعليم يظل موضع جدل ترجع جزئيا إلى ذات حقيقة أن المساهمين في الجدل يرون أنفسهم محظيين بدعم الأكويني. إن هذا ما يجعلهم توماويين.

أي.برو.

*التوماوية التحليلية.

يصعب تحديد المواد سهلة التناول، لكن التالي مهم:

E. Gilson, *The Spirit of Thomism* (New York, 1964).
C. Hamilton, *Political Thoght in Sixteenth Century Spain* (Oxford, 1963).
Thomas de Vio (Cardinal Cajetan), The Analogy of Names (Louvain, 1959).

*** التوماوية التحليلية.** نهج فلسفي واسع يقيم علاقة متبادلة بين أساليب وانشغالات فلسفة العالم الناطق بالإنجليزية المعاصر ومفاهيم واهتمامات الأكويني وأتباعه. ثمة علاقة ما بين هذا النهج ونهج فلاسفة أكسفورد ما بعد الحرب، مثال أوستن ورايل، الذين راموا إعادة طرح مفاهيم بعينها في تحليل الفكر والفعل، مثال القدرات والنزوعات، البارزة ضمن الفلسفة الأرسطية. في حالة التوماوية التحليلية، مجالات الاهتمام الرئيسة هي القصدية، الفعل، نظرية الفضيلة، الأنثروبولوجيا الفلسفية، السببية، والجوهرانية. نادرا ما يستخدم تعبير «التوماوية التحليلية»، لكنه عادة ما يشير

إلى جوانب من أعمال فلسفية كتلك التي قام بها انسكومب، دوناجان، جيتش، جريسز، كيني، وماكنتاير.

جي.هيل.

P.T. Geach, "Form and Existence", in *God and the Soul* (London, 1969).

A. MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemprary Philosophical Issues* (Milwaukee, 1990).

*** تومسون، جودث جارفس** (1929–). فيلسوفة أمريكية اشتهرت باستخدامها أمثلة فرضية لإثارة أحداس تعين على كشف أخلاقيات بدهية. يسلّم أكثر براهينها تأثيرا من هذا النوع بأن الجنين شخص ولكن يدافع عن جواز *الإجهاض عبر الركون إلى حالة مماثلية حيث يكون بمقدور امرأة أن توقف توفير دعم حياة شخص بريء آخر، ارتبطت به دون إرادة، فقط بقتله. تعتقد تومسون أن الحقوق، التي تحللها على أنها قيود غير مطلقة على سلوك من تشهر في وجوههم، هي المكونات الرئيسة للأخلاق. هكذا تجادل مثلا بأن الدفاع عن النفس جائز فقط إذا كان من يدافع المرء عن نفسه ضده كان له أن ينتهك حقوق المرء؛ ذلك أن مثل هذا الشخص لا يكون بمقدوره الاحتياز على حق عدم منعه من انتهاك حق آخر.

جي.مكم.

J.J. Thomson, *Rights, Restitution, and Risks*, ed. William Parent (Cambridge, Mass., 1886).

*** تيار الوعي**. استعارة وليام جيسم الشهيرة للطريقة التي يبدو بها *الوعي. في كتابه *The Principles of Psychology* (1890). تطرح الاستعارة في فصل عنوانه "The Stream of Thoght". بعد عامين، في كتابه *Psychology: The Briefer Course*، يسمى الفصل المناظر "The Stream of Consciousness". ربما يكون جيمس، الذي كرس كثيرا من نظريته في علم النفس للعمليات اللاواعية، قد غير العنوان، ومن ثم الاستعارة، لتوكيد أن الاستعارة فينومولوجية صرفة - الوعي يبدو مثل التيار. باعتبار أن جزءا من التفكير، الجزء الواعي، هو الذي يبدو بطريقة ما، فإن الاستعارة تقتصر على ذلك الجزء، الوعي. التيار الواعي عنده شخصي، يشعر به على أنه متصل، يتحرك قدما، ويطرأ عليه تغير مستمر. يتوجب علينا الحديث والتركيز على أوضاع محددة تحتاز على محتوى. غير أن الاستعارة صممت للفت أنظارنا إلى التيارات العميقة والواسعة المحيطة بتلك الأفكار وتجعلها ذات معنى بطريقة ما. «هالة العلاقات» المحيطة والمشكّلة لكل صورة ذهنية أو فكرة يسميها جيمس «منطقة شبه الظل» أو «طرف الوعي».

أو.ف.

Williams James, The Principles of Psychology (1890), 2 vols. (New York, 1950).

, *Psychology: The Briefer Course* (1892), ed. G. Allport (New York, 1961).

*** التيلولوجيي، التفسير**. مشتق من الكلمة اليونانية التي تعني غاية، مهمة، إتمام، أو كمال. تحاول التفسيرات التيلولوجية تفسير الأشياء والخصائص بالركون إلى إسهامها في أوضاع أمثولية، أو تأدية الوظائف العادية، أوتحقيق أهداف، خاصة بالكليات أو النظم التي تنتمي إليها. قصة سقراط (في محاورةأفلاطون *Phaedo*) عن كيف أننا نريد فهم الأشياء عبر ما هو أفضل، نقاش مبكر للتيلوجيا. ثمة نقاش آخر في حديث أرسطو عن تفسيرات «العلة النهائية» عبر ما من أجله يكون الشيء، أو يقوم به، أو يؤثر فيه. يسخر فولتير من مثل هذه التفسيرات في *Candide*.

ثمة حالات كثيرة يخفق فيها إسهام الشيء في إحداث نتيجة مرغوبة في تفسير حدوثه. إن ما تقوم به مطر الربيع للمحاصيل لا يفسر المطر في الربيع. ولكن افترض أننا اكتشفنا أن خصائص شيء قد صممت وحوفظ عليها من قبل خالق عاقل كي يمكنه من تأدية مقصد ما. آنذاك يكون بمقدور فهم إسهام الخاصية في تحقيق ذلك المقصد معينا على تفسير وجودها دون أن نفترض خطأ أن كل شيء هو ما هو بسبب ما يسبب من آثار. ثمة أشياء كثيرة (مثال الساعات المصممة بطريقة جيدة بحيث تعمل بطريقة منتظمة) نعرف أنها صنعت من قبل صناع عاقلين بغية تحقيق مقاصد نفهمها جيدا، ما يمكّن من تفسير خصائصها على هذا النحو. ولكن إذا كانت كل التفسيرات التيلولوجية تفترض تصميما واعيا، لن يقبل التفسيرات التيلولوجية للأشياء إلا المؤمنين بالخلق، ولن يقبل التفسيرات التيلولوجية للظواهر الاقتصادية والاجتماعية إلا أشياع نظرية المؤامرة.

التفسيرات التيلولوجية التي لا تفترض أن ما يراد تفسيره عمل كائن فاعل عاقل نجدها في البيولوجيا، علم الاقتصاد، وغيرهما. عادة ما تتضمن تبريراتها مكونين: تحليلا لوظيفة الشيء المراد تفسيره وتفسيرا aetiological [للمقاصد].

يروم التحليل الوظيفي تحديد إسهام الشيء المراد تفسيره في نشاط أساسي ما، لتأدية الكائن العضوي، أو الموضوع، أو النسق الذي ينتمي إليه، وظيفته على نحو مناسب أو لرفاهته أو الحفاظ عليه. مثال ذلك، بافتراض

ما نعرف عن إسهام تدوير الدم العادي في أنشطة ورفاهة الحيوانات ذوات القلوب، أفضت بنية وسلوك القلب بالفسيولوجيين إلى تحديد وظيفته في الإسهام في التدوير. بافترض وظيفة جزء من الكائن العضوي، يمكن تحديد وظيفة الأجزاء الفرعية (مثال نهايات عصبية في القلب) بإسهامها - إذا كان لها أي إسهام - في وظيفة الجزء (مثال إثارة تقلصات القلب). تثار إشكاليات امبيريقية في البيولوجيا و*العلوم الاجتماعية مهمة وإشكاليات مفهومية لا تقل أهمية في فلسفة العلم تنشأ عن مسائل تتعلق بتقويم عزو مقاصد ووظائف.

ليس بمقدور التحليل الوظيفي تفسير وجود الخاصية دون تصور تيلولوجي يفسر كيف جاءت الخاصية إليحيث نجدها. في تفسيرات الانتخاب الطبيعي عادة ما تركن التفسيرات .aetiological إلى (1) آليات نقل وراثية تنتقل عبرها الخاصية من جيل إلى جيل تال، و(2) آليات انتخاب (مثال الضغوطات البيئية) تحصل بفضلها العضويات ذات الخصائص المعنية على فرص أفضل في التناسل من تلك التي تعوزها. إن تبرير التفسيرات الغائية في البيلوجيا الاجتماعية، الأنثروبولوجيا، الاقتصاد، وفي مجالات أخرى، تفترض عادة إمكان العثور على تفسيرات للانتقال وآليات الانتخاب تناظر على وجه التقريب (1) و(2).

ج.ب.ب.

*السببية؛ البيولوجيا، الفلسفية، في، الإشكاليات؛ نيجل، إرنست.

Morton O Beckner, *Biological Ways of Thoght* (Berkeley, Calif., 1968), chs. 6-8.

Larry Wright. "Functions", Christopher Bourse, "Wright on Functions", Robert Cummins. "Functional Analysis", in Elliot Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology* (Cambridge, Mass., 1984).

يحتوي هذا الكتاب أيضا عليالمزيد من الإشارات إلى أدبيات كلاسيكية.

* **التيلولوجيا:** انظر التيلولوجي، التفسير؛ أرسطو؛ السببي؛ البيولوجيا، في، الفلسفية، الإشكاليات؛

ث

* **الثورة**. جيشان أو تغير سياسي متطرف. تفهم أصلا عبر استعارة فلكية، فالثورات (revoutions) كانت عمليات دورية تتحرك عبر أربع مراحل: الاستبداد، المقاومة، الحرب الأهلية، ثم الاستجابة. في الأزمنة الحديثة، عتم المصطلح تلك الإشارة وأصبح يدل على تغير في الدستور، نظام الحكم، والنظام الاجتماعي. التغير مقصود ومبرمج، يتخذ وفق برهان أيديولوجي يعتبر النظام الأقدم استبداديا، فاسدا، أو قمعيا، ويعد بعصر جديد ويبرر الأثمان (الباهظة) التي تدفع عادة.

يتوجب تمييز الثورة عن الانقلاب *coup d'etat*، حيث لا يتغير سوى الحكام لا النظام ككل («ثورة البلاط» في دولة ملكية أو أوتوقراطية)، وعن الانفصال والتحرر الوطني، حيث يكون الهدف هو الاستقلال عن الحكم الأجنبي، وليس دولة أو مجتمعا جديدا متطرفا أو ليس بالضرورة كذلك. من ثم فإن تبرير السياسيات الثورية حال التخلص من الاستعارة الدورية يتوجب أن يتجاوز قائمة لجرائم حاكم أو مجموعة بعينها من الحكام، محلية كانت أم أجنبية. إذا كان يتوجب أن يبرر ما هو في حاجة إلى تبرير، يتوجب أن يشمل دفاعا مفصلا عن نظام الحكم المقترح الجديد ووصفا للتغييرات التي سوف يقوم بها هذا النظام في المجتمع ككل. لا يمكن تسمية الصراع من أجل الاستقلال ثوريا إلا حين يدافع أنصاره عن مشروعهم بهذا المعنى العام، مستهدفين، على طريقة أمريكيي القرن الثامن عشر، «نظاما جديدا للعصور».

وفق نطاق المقترحات الموعود بها، توصف جدة «النظام الجديد»، السياسات الثورية، بأنها نوع من المسيحانية الدنيوية، تكاثر سياسي لرؤى يهودية ومسيحية في نهاية الزمن. لا ريب أن الثوريين يكيفون ويستخدمون خطابة دينية، ولكن برنامجهم، رغم أنه متطرف ضرورة في علاقته بنظام الحكم القديم، ليس متطرفا ضرورة في علاقته بالتاريخ البشري ككل. بمقدوره أن يصف، وغالبا ما يصف نظاما قمعيا مفردا، لا بشرية منحطة، وطائفة بعينها من التغييرات، لا تخليصا مفردا وشاملا من الخطيئة.

أيضا فإنه لا يتوجب على التغييرات أن تتخذ شكلا تخليصيا كي تبرر أثمان الإطاحة بالنظام القديم وتأسيس نظام جديد. الدفاع النمطي عن العنف الثوري أقرب تعلقا بإثراء الأيديولوجيات والممارسات المكرسة المفترض وتعزيز تشبث الحكام القائم منه إلى الأمجاد القادمة. المؤسف أنه غالبا ما يجد هذا الدفاع استخدامات مستمرة بعد الإطاحة بنظام الحكم الجديد، حين تتواصل الأيديولوجيات والممارسات وأحيانا يتم تبنيها بعناد جديد يمارسه أناس عاديون. مسار السياسيات الثورية اللاحق محدد أساسا بعلاقة القادة الملتزمين بالبرنامج («الطليعة») بأتباعهم الذين يتزايد قدر ممانعتهم. إن أصعب سؤال يواجه القادة (ولعله ليس صعبا على غيرهم) هو ما إذا كان الحكم بالعنف جائز أخلاقيا أو حكيما سياسيا خلال هذه الفترة. ما قدر ما يستطيع الإلهام الثوري تبريره؟

تشير إجابة متواضعة عن هذا السؤال الأخير («ليس كثيرا») إلى سياسات إصلاحية عوضا عن ثورية أو لعلها تشير إلى ما يسمى «بالثورة الطويلة»، حيث يحافظ على البرنامج المتطرف ولكن مع بذل جهد منظومي للتقليل من أثمان تحقيقه. غير أن معظم الثوريين ربما سوف يجادلون بأن التغييرات التي يقصدونها تتطلب نقلة تاريخية ـ هزيمة تامة لنظام الحكم القديم واحتكار السلطة من قبل أفراد على شاكلتهم

وتبرر حقيقة ما يدفع من أثمان.

م.والز.

*ماركس؛ الماركسية؛ المحافظية؛ الليبرالية.

Crain Brinton, *The Anatomy of Revolution*, re.edn. (New York, 1952).

John Dunn, *Modern Revolutions* (Cambridge, 1972).

Ted Honderich, *Violence for Equality* (Harmondsworth, 1980).

J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York, 1960).

*** ثابت.** في *الحساب القضوي، الثابت عامل دال - صدقي، من قبيل «ليس»، «و»، أو «أو»؛ فمثلا قيمة «س و ص» الصدقية دالة لقيم صدق «س» و«ص»: إنها تصدق حال صدقهما معا، وتبطل في سائر الأحوال. «في المقابل، يطبق «المتغير» أصلا على حروف الجمل «س»، «ص»، الخ. يمكن أن يحدد الدور الخاص الذي يقوم به الثابت من قبل *جدول الصدق، أو عبر قواعد طرحه وحذفه (القواعد الأساسية التي تحكم وروده في الاستدلالات المنطقية). في غير سياق الحساب القضوي، يمكن أيضا وصف معاني رمزية مثبّتة بالثوابت، مثل الرموز «كل»، «بعض»، «يتماهى مع» (في المنطق المحمولي)، والرمزين «ضرورة» و«بالإمكان» (في *منطق المقاميات).

ر.ب.ل.ت.ب.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977), sect. 17.

*** الثابت، الاقتران.** تعبير استخدمه هيوم لوصف علاقة حدثين يقترن أحدهما بالآخر اقترانا دائما. إذا كانت الإصابة بالأنفلونزا تتبع دائما بالإصابة بالحمى، فإن هذين الحدثين «مقترنان بشكل ثابت»؛ إذا لم يكن ثمة دخان من غير نار، ثمة اقتران ثابت بين إنتاج الدخان والحرق. اعتبر هيوم خبرتنا بالاقترانات الثابتة المصدر الأساسي لفكرتنا عن *السببية. كثير من الشراح يذهبون أيضا إلى أنه اقترح تحليلا للسببية عبر الارتباط الثابت.

ب.ج.م.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1978), I. iii. 6 and 15.

*** الثقافة.** يمكن أن تستخدم هذه اللفظة بمعنى واسع بحيث تصف كل الجوانب المميزة لأسلوب بعينه في العيش، أو بمعنى أضيق بحيث تشير فحسب إلى أي نسق قيمي متضمن في ذلك الأسلوب. نمطيا، يشكل فهم الثقافة بالمعنى الواسع أحد مواضع عناية الدراسات التاريخية، الأنثروبولوجية، والاجتماعية. تنتمي دراسة الثقافة بالمعنى الضيق إلى مجال الإنسانيات، التي تتعين مهمتها في تأويل ونقل إلى الأجيال القادمة نسق قيمي يجد عبره المشاركون *لطريقة الحياة معنى وغاية. في كلا المعنيين، يمكن اعتبار الثقافة فاعلا سببيا يؤثر في عملية التطور عبر وسائل بشرية خالصة. ذلك أنها تسمح بالتقويم الواعي ذاتيا للإمكانات البشرية في ضوء نسق قيمي يعكس المثل السائدة حول ما يتوجب على الحياة الإنسانية أن تكون. هكذا تكون الثقافة شيئا لا غنى عنه للتحكم البشري المتنامي في المسار الذي يتغير عبره الجنس البشري.

جي.ك.

C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

يستكشف هذا الكتاب مترتبات التأثير التطوري للثقافة.

E. Hatch, *Theories of Man and Culture* (New York, 1973).

مسح للنظريات الأنثروبولوجية للثقافة.

R. Williamsm, *Culture and Society* (London, 1958).

يتتبع فكرة الثقافة في تاريخ الأفكار.

*** الثالث، الرجل، برهان.** استحدث أرسطو تعبير «الرجل الثالث» (الذي يشير إلى كينونة إضافية مغايرة للإنسان الفرد، مثل سقراط أو أفلاطون، ونوع الإنسان بوجه عام) وذلك بتشكيل برهان متراجعة أنطولوجية سيئ السمعة ظهر بداية في محاورة أفلاطون Parmenides وتأثر به الفلاسفة منذ ذلك الحين. يبين البرهان، الذي يبدو أنه موجه ضد نظرية أفلاطون المبكرة في *المثل، أن المقدمات التي نحتاجها لاستلزام وجود مثال يمكن إعادة تطبيقها لاستلزام وجود المزيد من المثل على نحو يتضمن متراجعة لامتناهية. مكمن قوة البرهان إنما تتعين فيما إذا كان يتوجب على المثال الأفلاطوني (أو أية كينونة مشابهة) أن يعتبر ضمن المواضيع الأخرى المرتبطة به. حدث جدل نشط حول فعالية هذا البرهان؛ حيث أقرت الأغلبية أنه يستغل خللا حقيقيا في فكر أفلاطون المبكر، في حين ترى أقلية أن أفلاطون لن يقر مقدماته ولا استدلاله.

جي.د.ج.إي.

ثمة مقالة جيدة ظهرت إبان أوج الاهتمام بهذا البرهان:

Colin Strang, "Plato and the Third Man", *Proceedings of the Arisotelian Society*, supp. Vol, (1963).

* **الثلج أبيض.** «الثلج أبيض» صادقة إذا وفقط إذا كان الثلج، مثال تارسكي الشهير على ما أسماه الصورة T. لقد بين كيف أن صدق جمل اللغة الصورية L يمكن أن يعرف بحيث تكون مكافئة للصورة T نسبة لكل جملة في L نتيجة، دون إنتاج *مفارقة الكاذب سيئة السمعة. حاول البعض، من أهمهم ديفدسون، توظيف أفكار تارسكي في طرح تحليل *لسيمانتكس اللغة الطبيعية. غير أن تأويل نتائج تارسكي في سياق اللغات الطبيعية، كنظرية في الدلالة، أو كتشخيص وحل لمفارقة الكاذب، أثار الكثير من الانتقادات أساسا بسبب ما اعتبر فروقا واضحة بين بنى اللغات الطبيعية واللغات الصورية.

سي.هـ.

*الدلالة، نظرية الصدق.

A. Tarski, *Logic, Semantics, Mathematics*, 2nd edn. (Indianapolis, 1983).

* **الثنائية.** النظرية التي تقر أن العقل والمادة شيئان مختلفان. أشهر دعاتها هو ديكارت، الذي يجادل بأنه بوصفه ذاتا ذات فكر وخبرة، يستحيل أن يتكون من مادة ممتدة فحسب. يتوجب على طبيعته الأساسية أن تكون لا مادية، رغم أنه (أي رغم أن نفسه) مرتبطة بشكل حميم بجسده. البرهان الأساسي على الثنائية يتعين في أن حقائق تتعلق بعالم الجسيمات ومجالات القوة الخارجي الموضوعي، وفق ما كشف عنه العلم الفيزيقي المحدث، ليست حقائق عن كيفية ظهور الأشياء من أي منظور بعينه، في حين أن الحقائق الخاصة بالتجربة الذاتية تتعلق على وجه الضبط بكيف تكون الأشياء من منظور ذوات واعية مفردة. يتوجب أن توصف باستخدام ضمير المتكلم فضلا عن الغائب.

يجادل ديكارت بأن الوجود المنفصل للعقل والجسم قابل للتصور، ما يستلزم إمكانه؛ ولكن إذا أمكن لشيئين أن يوجدا وجودا منفصلا، فإنهما ليسا متماهيين. يطرح سول كربكي شكلا معاصرا لهذا البرهان ضد شكول معاصرة للمادية العلمية تزعم أن العلاقة بين الأوضاع الذهنية وأوضاع الدماغ تشبه علاقة الماء بـ يد2 ا. بيّن أن ما يحدث في العقل يرتهن بما يحدث في الدماغ؛ غير أن عمليات الدماغ المادية لا تبدو قادرة على تشكيل خبرة ذاتية بالطريقة التي يشكل بها الهيدروجين والأكسجين الماء. التحديدات النظرية لهوية الحدود التي تعد مادية وموضوعية لا يوفر نموذجا لحالات المماهاة التي يكون فيها حد مادي والآخر ذهني وذاتي. على ذلك، بينما تصادفنا إشكاليات في مماهاة العقل بالدماغ، لا يتضح أيضا أي نوع آخر من الكينونات يمكن أن يحتاز على أوضاع ذاتية ومنظور.

يقر مذهب ثنائية الجواهر أن العقل أو النفس كينونة لا مادية، ولكن هناك أيضا نظرية الجوانب المزدوجة أو ثنائية الخواص التي تنكر وجود نفس دون جسم، وتقر وجود شيء واحد، الشخص، يختص بنوعين من الخصائص مختلفين بطريقة لا تقبل الرد، خصائص ذهنية وأخرى مادية. مذهب ثنائية الجواهر لا يترك مجالا لإمكان أن تكون النفس قادرة على الوجود بشكل مستقل عن الجسم، سواء قبل الولادة أو بعد الموت؛ أما نظرية ثنائية الخواص فتتيح هذا الإمكان. تسمح هذه النظرية الأخيرة باتساق السببية الذهنية والمادية، فعلة الحدث يمكن أن توصف من جانب باعتبارها حدثا ماديا في الدماغ، ومن آخر باعتبارها رغبة، عاطفة، أو فكرة. عادة ما يشترط مذهب ثنائية الجواهر مثل هذا التفاعل بين النفس والجسم. تسلّم النظريات الثنائية على الأقل بالإشكالية الحاسمة المتعلقة بموضعة الوعي ضمن مفهوم علمي حديث للعالم المادي، لكنها تقتصر على طرح صياغة ميتافيزيقية للإشكالية عوضا عن حلها.

الرغبة في تنكب الثنائية هو الدافع المموه لكثير من الأعمال المعاصرة في إشكالية العقل ـ الجسم. لقد سخر جلبرت رايل منها بأن وصفها بنظرية الشبح في الآلة، كما أن هناك أنواعا مختلفة من *السلوكية والمادية صممت لتبيان أنه بالمقدور إيجاد موضع للأفكار الإحساسات، المشاعر، وسائر الظواهر الذهنية في عالم مادي صرف. غير أن هذه النظريات تواجه صعوبة في تفسير *الوعي و*النوعيات الذاتية. لا يبدو أن الثنائية مذهب صحيح، وكذا شأن المادية؛ غير بدائل هذين المذهبين ليست بيّنة.

ت.ن.

*الهوية، نظرية؛ العقل ـ الجسم، إشكالية.

Rene Descartes, *Meditations*.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).

C. McGinn, *The Character of Mind* (Oxford, 1982).

* **المثنوية.** في المنطق، تقسيم كل إلى جزأين، كما يحدث حال تقسيم فئة إلى فئتين جزئيتين متنافيتين وشاملتين، أو تقسيم *النوع إلى جنسين منفصلين بالطريقة نفسها. عادة ما يسمى هذا الإجراء «تقسيم عبر

مثنوية»، وهو يعرف أحيانا باسم «مثنوية عبر التناقض»، لأن التصنيف الثنائي الناتج قد يحدد عبر «علامات تناقض»، كما يحدث عندما نقول «إنه محتم على كل شيء أن يكون أحمر أو غير أحمر».

يتعين أحد تطبيقات هذا المفهوم في *التعريف بالتقسيم، حيث تصنف كينونة عبر خاصية مميزة إلى نوع وأجناس. غير أن أرسطو ينتقد هذا الإجراء لعوزه اليقين القاطع الذي يتميز به القياس الاستنباطي، وذلك على اعتبار أن عجزنا عن التيقن من اختيار الخاصية المميزة المناسبة، يجعلنا عاجزين عن التأكد من أن التقسيم الناتج تقسيم شامل.

مفارقة *الاستديوم التي يقول بها زينون الإيلي تسمى أحيانا «المثنوية»، بمعنى التقسيم الحسابي أو الهندسي. تقر المفارقة أنه ليس بمقدور المرء أن يعبر مسافة بعينها، لأن ذلك يتطلب بداية أن يعبر نصفها، وهذا يتطلب بدوره أن يعبر نصف النصف، وهكذا إلى ما لانهاية. غير أننا لا نستطيع أن نطوي عددا لامتناهيا من مثل هذه النقاط في زمن متناه.

أي.سي.ج.

Aristotle, Physics, bk. 6, ch. 8, for Zeno.
——, Posterior Analytics, bk. 1, ch. 31; bk. 2, ch. 5.

*** ثنائي التكافؤ.** مبدأ دلالي مفاده أن كل جملة إما أن تكون صادقة أو باطلة. هذا مبدأ ينكره الحدسيون، لأنه يعني عندهم إقرار أن كل جملة يمكن إثباتها أو دحضها، وهذا أمر لا يقره أحد. ثمة ثلاثة أمثلة يزعم أنها مخالفة: (1) *الغموض: «هذا أحمر» ليست صادقة ولا باطلة في حالة الخط الفاصل؛ (2) جملة *أغلوطة الكاذب: «هذه الجملة باطلة»؛ (3) فشل الإشارة: إذا لم يكن ثمة فيل ماثل أمامنا، قد نجادل بأن الجملة «يبدو هذا الفيل هزيلا وجائعا» ليست صادقة ولا باطلة. أنصار ثنائية التكافؤ ينزعون إلى الجدل بأن تلك الأمثلة المخالفة المزعومة ليست جملا أصيلة.

ر.م.س.

*الحدسية.

W. Kneal and M. Kneal, The Development of Logic (Cambridge, 1962).

*** ثوريو، هنري ديفيد (1817–62).** أحد أشياع *ترانسندنتالية نيو إنجلند، مؤرخ طبيعي، وناقد اجتماعي. زعم في Walden أن معظم الناس يمضون حيواتهم بطريقة سطحية، عبر السعي وراء الثروة واتباع العادات. المواجهة الحقيقية للواقع لا تكون إلا عبر عزل المرء نفسه عن تكلفات المدينة، الاقتصاد، والحياة الأسرية، والاتصال مباشرة بالطبيعة، حيث يكون بمقدور المرء «أن يواجه فحسب حقائق الحياة الأساسية». تحافظ الطبيعة على عفوية وبرية تقمعها الحضارة؛ الحريات المدنية التي توفرها الديمقراطية أقل أهمية بكثير من الحرية الروحية التي تجسدها الطبيعة وتحث عليها: «كل الأشياء الخيرة برية وحرة». «*العصيان المدني» هو الدفاع الكلاسيكي عن الوعي ضد القانون المجحف. يتعين على المرء ألا يدعم قانونا لاأخلاقيا ويمكنه أن يحتج برفض دفع الضرائب التي تنفذ ذلك القانون مثلا، أو برفض الامتثال له وقبول عقوبة السجن. إن في هذا لجزاء لوعي الآخرين ولذا فإنه يدشن حركة اجتماعية.

سي.سي.

Leo Stoller, *After Walden: Thoreau's Changing Views on Eeconomic Man* (Sttanford, Calif., 1957).

*** الثيوديسيية [النزعة التبرير-شرورية].** تفسير يبرر لماذا يسمح الله *بالشر، استجابة إلى إشكالية الشر. يطرح نصير هذه النزعة ما يعتبره المقاصد الفعلية، العقلانية، إلخ. التي تفسر وتبرر الأفعال الإلهية، والإحجام عنها، نسبة إلى الشر. تقابل هذه النزعة دفاعا، يشكل مشروعا أكثر تواضعا، يتعين في دحض البراهين الإلحادية المستندة على الشر دون الالتزام بزعم إيجابي بخصوص المبررات الإلهية. هكذا يطرح جون هك مثلا نزعة ثيوديسية، في حين يصوغ ألفن بلانتيجا دفاعا من ذلك القبيل. غالبا ما ترد فكرة *الإرادة البشرية الحرة في هاتين الاستراتيجيتين، ولكن بطرق مختلفة.

[لم يذكر معدّ هذا البند]

John Hick, *Evil and the God of Love* (London, 1968).
Alvin Plantiga, *God and the Other M inds* (Ithaca, NY, 1967).

*** ثيوصوفية.** بالمعنى العام، مذهب صوفي قال به مختلف المفكرين الألمان في نهاية *عصر النهضة، خصوصا جاكوب بويهم. يقر هذا المذهب أنه ليس بمقدور المرء الحصول على معرفة بالله إلا بنوع من الدراية الشخصية الصوفية. بمعنى أدق، ومختصر، هي اسم حركة قادتها مدام بلافاتسكي والسيد أني بسانت في القرن التاسع عشر رامت جلب التنوير إلى العالم الغربي عبر الركون إلى الدين والميتافيزيقا الشرقية.

أي.كيو.

*** ثيوفراستس (حوالى 371– حوالى 287 ق.م).**

زميل أصغر لأرسطو، وشريكه في أبحاثه وخلفه في رئاسة اللوقين، المدرسة التي أسسها أرسطو. كتب في كل شيء، من *منطق المقاميات [الجهة] (حيث طرح قاعدة تقر استحالة أن تكون النتيجة أقوى من أضعف المقدمات) إلى جزاءات التخلي عن إلتزام سابق بالبيع. تشتمل الأعمال التي بقيت على مخطوطات (قاصرة) لأنواع الشخصية البشرية، أعمال أساسية في علم النبات، ومقالات قصيرة تشتمل على Metaphysics تتضمن أسئلة أكثر مما تتضمن أجوبة. اعتبر رافضا لمواقف أرسطية تدعو إلى المزيد من *الميكانيكية و*المادية، غير أنه بولغ في التفريق بينهما، والأفضل ألا يعد رافضا عامدا لمواقف أرسطية بل مواصلا لتطبيق إجراءات أرسطية في البحث والنقد، متأثرا بتفضيلاته وميوله الخاصة به.

ر.و.س.

W.W. Fortenbaugh et al. (eds.), *Rutgers University Studies in Classical Humanities*, ii, iii, v, vii (New Brunswick, NJ, 1985, 1988, 1992, forthcoming).

ج

* **جادامر، هانز - جورج (1900-).** فيلسوف ألماني كان تلميذا لهيجل، وهو المؤيد المعاصر الأبرز *لعلم التأويل.

في كتابه *Truth and Method* (1960; tr. London, 1975)، حاول توضيح ظاهرة *الفهم *(Verstehen)* الذي يقابله التفسير *(Erkldaren)* الذي يميز العلوم الطبيعية. الفهم يمارسه كل من علماء الثقافة وغير العلماء؛ حتى علماء الطبيعة يفهمون حديث وكتابة بعضهم البعض. إننا نفهم المنطوقات، النصوص، الناس، الأعمال الفنية، والوقائع التاريخية. لقد حاول علماء التأويل السابقون إجراء تحسينات على نهج التأويل المناسب لمثل هذه الكينونات، لكنهم فشلوا في ملاحظة أن فهم الشيء، والمبادئ المنهجية التي استحدثوها مشروطة تاريخيا. مؤول النص القديم ينتمي إلى ثقافته المختلفة ومشروط بها ؛ إنه «وعي تاريخي فعال» ينظر إلى الماضي ومخلفاته تشكل *أفقا بعينه، يشتمل على «فهم مسبق» محدد. هكذا يتضمن فهمه تفاعلا بين الماضي والحاضر، «دمجا للآفاق». لقد تم تأويل أفلاطون مثلا من قبل الأفلاطونيين المحدثين في القرن السادس بعد الميلاد، بطريقة مختلفة عن تأويله من قبل ألمان القرن التاسع عشر، والبحاث الإنجليز في القرن العشرين. ليس بمقدورنا تحديد أي تلك التأويلات يعد صحيحا، فأي حكم نطلقه مشروط تاريخيا وعرضة لتعديل مستقبلي. (إننا لا نستطيع حتى التأكد من أن تأويلنا للتأويلات الماضية صحيح). في أفضل الأحوال سوف يكون تأويلنا «أصيلا»، بحيث يقوم بأفضل استخدام تأملي للفهم المسبق أو «الحكم المسبق» الذي لا مناص من البدء منه. لذا يتوجب علينا معاينة فهمنا المسبق وكل العلاقات بالعالم والتاريخ المتضمنة فيه. إن فهمنا للماضي ومخلفاته لا يرتهن فحسب «بفهمنا لأنفسنا» بل يعمل على تعميقه.

في *Truth and Method* يبدأ جادامر بفهم الأعمال الفنية، وثمة مقالات عديدة متأخرة تتعلق بالفن *(The Relevance of the Beautiful and Other Essays)* (Cambridge, 1986). شاغله الأساسي هو خبرة الفن، عوضا عن أحكامنا بخصوص الفن أو مقاصد الفنان وعبقريته، وهو يحاول وصفها بالدقة التي يجد إليها سبيلا. العمل الفني وليس المتلقي هو محور هذه الخبرة، ولذا فإن كلمة «لعب» لفظة مناسبة لوصفها، بمعنى اللعبة التي «تنزع للسيطرة على لاعبيها». الحقيقة ليست حكرا على العلم، فللعمل الفني زعم بالحقيقة. الأعمال الفنية ليست معزولة عن العالم، وخبرة الفن «لا تتخلى عمن لا يحدث فيها تغيرا». لا تتضمن الخبرة الأصيلة بتلك الأعمال إعادة تشكيل تاريخية لظروف إنتاجه بل علاقة بها تبين أنه ما زال لديها شيء تقوله في عهدنا.

كرّس جادامر عدة أعمال لتأويل فلاسفة آخرين، خصوصا هيدجر، هيجل، وأفلاطون. ترتهن تأويلاته بمبادئ بعينها ليس ثمة إجماع حولها. يتوجب أن نأخذ في الاعتبار طبيعة النص، ما إذا كان مثلا محاورة محسّنة أو مجموعة من مذكرات المحاضرات. يجب أيضا أن نعتبر السياق الذي قيلت فيه الجملة، متلقيها المقصود، والسؤال الذي صممت للإجابة عنه. علينا مثلا ألا نعتبر ونقوّم البرهان الوارد في محاورة أفلاطونية بوصفه برهانا معزولا. يتوجب أن نعنى بدوره في المحاورة، أثره على المتلقي المحدد الذي وجه إليه، والسؤال الخلفية الذي رام الإجابة عنه. هكذا نشد جادامر الاستعاضة عن منطق القضايا «بمنطق السؤال

والجواب». (إنه يجادل في *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (1978; tr. New Haven, Conn., 1986) بأننا لو أوّلنا أرسطو وأفلاطون على هذا النحو سوف نرى أن ثمة استمرارية في الفكر بينهما وأنهما أقرب إلى بعضهما بكثير مما يفترض عادة.) رغم إعجابه بهيجل، فإنه يختلف معه هنا: عند هيجل، خلافا شليرماخر، استخدام أفلاطون للشكل الحواري زخرفة لا يستدعيها النسق الفلسفي الذي كان يفضل التعبير عنه في شكل نثر متصل.

م.جي.آي.

H.J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics* (London, 1991).

G. Warnke, *Gadamer: Hermeneutics*, Tradition and Reason (Oxford, 1987).

J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics* (New Haven, Conn., 1985).

*** جاسندي، بيير (1592–1655).** كاهن كاثوليكي غالبا ما يشتهر عند الفلاسفة بأنه صاحب مجموعة من الاعتراضات على كتاب ديكارت *Meditations*. كان جاسندي شخصية مهمة ومؤثرة بذاتها من شخصيات القرن السابع عشر. وظف ارتيابية سكتوس امبريريكس ضد أرسطو و*الأرسطية، رغم أنه من المشكوك فيه أن يكون مرتابا مخلصا. اعتناقه *الذرية الأبيقورية، فضلا عن نزعته الطوعية والامبيريقية العاقبية، أثرت كثيرا في فلاسفة القرن اللاحقين، وأثرت بشكل قوي في بويل ونيوتن. لقد كان مثلهما نصيرا للنزعة الميكانيكية، لكنه لم يكن ماديا. الراهن أن الفضل يرجع إلى حد كبير إليه في جعل الذرية منافسا قويا لشغل الفراغ الناجم عن السخط المتزايد بالأرسطية والرؤية الجسيمية للعالم.

جي.جي.م.

Barry Brundell, *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy* (Dordrecht, 1987).

*** جاكوبي، فردريك هنرتش (1743–1819).** فيلسوف منتم إلى حركة التقوية من القائلين «بالإيمان والشعور». كان أكثر النقاد حدة لحركة *التنوير الفكري الألمانية التي يمثلها أساسا كل من وولف وكانت. فلسفته وشخصيته مهمان في نقل الفلسفة والأدب الألمانيين إلى *Weltanschauung* [رؤية كونية] صوفية ورومانسية بعض الشيء.

من ارتيابية هيوم اشتق قصور الفكر المنظومي المجرد والضرورة العلمية للمعتقد اللاعقلاني *(David Hume uber den Glauben)* (1787). ارتأى أن استخدام العقل المحض في الفلسفة محتم أن يفضي إلى السبينوزية (المتهمة آنذاك من قبل الجميع تقريبا بأنها تنادي بوحدة الوجود والجبرية). بقوله إن لسنج اعترف قبيل موته بأنه نصيرا لسبينوزا، سبب جاكوبي فضيحة بتوجيه مثل هذه التهمة المشينة إلى لسنج محط إعجاب الجميع، معجلا بذلك ما يسمى *Pantheismusstreit* [النزاع حول مذهب وحدة الوجود] بينه وبين معاد أخر للسبينوزية كان أفضل صديق ليسنج، ألا وهو موزس مندلسوهن. استمر النزاع في الكتب، المقالات، والمراسلات الخاصة التي تم تداولها ونشرها دون تصريح. كان كل مشارك قد تأثر بأصدقائه وأتباعه، والنزاع الناتج لم يكن مشهدا ثقافيا. موت مندلسوهن في أوج النزاع عام 1786 أيقظ تهما سببها جاكوبي؛ لقد جعلت هذه التهمة المشوهة للسمعة النزاع يتفاقم وأعطته عمقا عاطفيا ودراما شخصية عرضت شرعية التنوير بأسره لخطر، وما لبث أن أسهم في النزاع كل من هامان، هردر، جيته، وكانت.

اتفق جاكوبي ومندلسوهن على أن العقل الخالص ليس وسيلة كافية للميتافيزيقا وأن تنكب الميتافيزيقا هاوية السبينوزية يتطلب شيئا آخر. إنه فعل من أفعال الإيمان عند جاكوبي (يسميه *salto mortale*) وهو الحس المشترك عند مندلسوهن. ركن كل منهما إلى الجانب العملي (أي الأخلاقي) من فلسفة كانت. غير أن كانت، الذي اعتبر طرفي النزاع مناوئين للعقل، «محك الحقيقة»، ولذا أنكر في *What is Orientation in Thinking?* (1786) كلا من تينك الرؤيتين. كان جاكوبي واحدا من أكثر نقاد كانت فعالية، بل إنه اشتهر في القرن العشرين بحكمته القائلة «بدون *الشيء - في - ذاته لا أستطيع أن ألج فلسفة كانت وبها لا أستطيع أن أمكث فيها».

ل.و.ب.

Lewis White Beck, *The Routledge History of Philosophy, ed. R.C. Solomon and Kathleen Higgins* (London, 1993), vol. vi, ch.1.

Fredrick C. Beiser, *The Faith of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1988), chs. 2,3, and 4.

The Spenoza Conversation between Lessing and Jacobi, tr. G. Valle, J.B. Lawson, and C.G. Chappel (Canham, Md., 1988).

*** جاليليو جاليلي (1564–1642).** كان جاليليو عالم فلك وفيزيائي لا سبيل في المبالغة في تأثيره على تطور الفكر العلمي والفلسفي. لم يكن باحثا منكفئا على نفسه بل مجادلا في عقر دار الجامعات القيادية والقصور في إيطاليا عصر النهضة إلى أن أدين من قبل محاكم

التفتيش الرومانية، وقد عارض بسلوكه وقلمه فرض أية سلطة على دراسة الظواهر الطبيعية، وأيد حرية البحث والتعبير.

عارض *الأرسطية مؤكدا أن الرياضيات تشكل لب الفيزياء. طور قوانينه في الحركة عبر القيام بقياسات دقيقة في أبحاثه الامبيريقية، وأضاف إليها تجارب ذهنية وبراهين استنباطية ليبين أنه ليس استقرائيا أو امبيريقيا ضيق الأفق. بعد ذلك قام بتقويض علم فلك العين المجردة الذي كان قائما في أزمنة ما قبل التاريخ عبر توجيه مقرابه إلى السماء، مكتشفا أدلة حاسمة ضد الأكوان الأرسطية ـ البطلمية تؤيد نظرية كوبرنيكس.

قصة نزاعه مع الكنيسة الرومانية قصة شهيرة ـ كيف تمت إدانته عام 1633 لتأييده الكوبرنيكية في كتابه *Dialogue Concerning the Toe Chef World Systems* (1632)، بعد أن منع من القيام بذلك عام 1616.

غير أن ريدوندي شكك في التأويل المألوف لهذه القصة، مستخدما أرشيفات للفاتيكان لم يسبق استخدامها، زاعما أن جريمته الأساسية في عين الكنيسة لم تكن تتعين في تأييده الكوبرنيكية بل في قوله بنظريته الذرية في المادة، التي لم تكن متسقة مع تعليم الإحالة [إحالة خبز القربان إلى جسد المسيح] ومن ثم ما جعلها ترتاب في قداسة القربان المقدس. غير أنه كان من شأن الاتهام بالهرطقة ضد شخصية مرموقة مثل جاليليو أن يحدث فضيحة خطرة، ومن ثم وجهت إليه تهما ملفقة أقل وطأة.

شاهت سمعة جاليليو، غير أن أعماله العلمية اللاحقة بينت أنه بالرغم من الخطر الحقيقي الذي كان يتهدده ظل يدافع عن الممارسة الحرة للعقل البشري رائدا وفيّا للعلم بوصفه مهنة دنيوية، دون أن يشير إلى ارتباطه بالدين.

أي.بل.

*محاكمة الفلاسفة.

Pietro Redndi, *Galilio: Heretic* (London, 1988).
William R. Shea, *Galilio's Intellectual Revolution* (London, 1972).

* **جالين (129– نحو 200).** عالم أحياء يوناني من بيرجمون، آسيا الصغرى. كتب بطريقة مثيرة ومفيدة عن الفلسفة الأخلاقية، النهج العلمي، والمنطق، حيث من المرجح أن يكون طرح الشكل الرابع من القياس، وهو تصنيف أكثر عقلانية إذا كان «القياس» يشتمل على النتيجة ولا يقتصر كالسابق على المقدمات. أجرى جالين دراسات بيولوجية وفسيولوجية دقيقة على الكثير من الأنواع الحيوانية، منها القرود، كما قام بالتجريب على حيوانات حية. ملاحظاته الدقيقة ورؤيته الغائية للعالم ـ التي كانت مقبولة بالقدر نفسه عند علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين والمسلمين ـ جعلته أكثر علماء الأحياء تأثيرا، إلى أن جاء فيساليوس في القرن السادس عشر.

الراهن أن سمعته الحسنة، فضلا عن اعتقاده بأن الدم ينحسر ويسري خلال الجسم، شكلتا العوائق الأساسية في طريق نظرية هارفي (1578–1657) الميكانيكية في تدوير الدم. نظرية جالين التي تقر أن *البنيوما ـ الأنفس الحيوانية والطبيعية والحيوية ـ يتم تشكيلها في الدماغ، الكبد، والقلب، على التوالي تدين بالكثير إلى اراسيتراوس (نحو 280 ق.م.). لقد استلزمت نظريته، على نحو مهم، وجود أجزاء صغيرة من الدم تتدفق عبر قنوات دقيقة غير مرئية في أسمك شغاف القلب ـ وهذا فرض ما بعد امبيريقي بطريقة مثيرة أنكره هارفي.

أي.جي.ل.

Nicholas Rescher, *Galen and the Syllogism* (Pittsburge, 1966).

فيما يتعلق بمنطق جالين.

Charles Singer and E. Ashworth, *A Shotr History of Medicine*, 2nd edn. (Oxford, 1962).

فيما يتعلق بأعماله الطبية.

* **الجانسينية.** حركة في الفكر الفرنسي الكاثوليكي في القرن السابع عشر سميت على فليمنج كونيلس اوتو جانسن (1585–1638)، استلهمت من كتابه *Augutinus*. تقر هذه الحركة استحالة القيام بأعمال خيّرة دون رحمة الله، وأن رحمته لا تقاوم، وهي تتبنى موقفا صارما في الأخلاق المسيحية وتنتقد الخصوم اليسوعيين بسبب انحلالهم الأخلاقي. يسخر باسكال، الذي تأثر بها وتعاطف معها، من خصومها في كتابه *Lettres provinciales*.

ب.ل.كيو.

N. Abercrombie, *The Origin of Jansenism* (Oxford, 1936).

* **الجبرية.** الاعتقاد، الذي يجب تمييزه عن *الحتمية السببية، بأن تقليب الرأي والفعل ليسا مجدبين لأن المستقبل سوف يكون على حاله بصرف النظر عما سوف نقوم به. وفق «برهان اللاجدوى» الذي أقره بعض الأقدمين، «إذا قدر لك الشفاء من هذا المرض، سوف

تشفى منه بغض النظر عما إذا كنت استدعيت طبيب؛ وعلى نحو مشابه، وإذا قدر لك ألا تشفى منه لن تشفى منه بغض النظر عما إذا كنت استدعيت طبيب؛ إما شفاؤك مقدر أو عدم شفائك مقدر؛ ومن ثم لا جدوى من استدعاء طبيب». لذا فإن كل الأفعال والخيارات «ليست مجدية» لأنها عاجزة عن التأثير في المستقبل. الحتميون ينكرون الجبرية على اعتبار أنه قد يكون محتما ألا نشفى إلا باستدعاء طبيب.

ر.سي.و.

*الحتمية المنطقية؛ المنطق متعدد القيم.

R. Taylor, *Metaphysics*, 3rd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1983).

* **جبرد ألن (1942–).** فيلسوف أمريكي، وأستاذ في جامعة متشجان، طور نظرية عامة في الحكم المعياري. وفق نظريته التعبيرية، أن تستشهد بمبرر لتبرير فعل أو حكم هو أن تقبل قواعد سلوكية تمنحه قيمة في سياق تقليب الرأي فيه. تقوم تلك القواعد بوظيفة تنسيق - اجتماعي بيولوجية، يطرح جبرد تصورات طبائعية في قوتها ودرجة موضوعيتها. تتعلق الأخلاق بعقلانية مشاعر من قبيل الشعور بالذنب والغضب تجوّز أفعالا غير تعاونية. تحتاز المشاعرعلى مبادئ عقلانية تقر أن الظروف التي أثارتها تستدعي السلوكيات التي حتمتها، وتقوم القواعد الأخلاقية بالتصديق على مبادئ عقلانية تناسب تلك المشاعر التي تطورت بشكل طبيعي.

أي.هـ.ج.

A. Gibbard, Wise Choices, *Apt Feelings: A Theory of Normative Judgements* (Cambridge, Mass., 1990).

* **جتير، ادموند (1927–).** اشتهر في الابستمولوجيا الأنجلوسكسونية بسبب مقالة واحدة تبلغ ثلاث صفحات هاجم فيها التعريف الثلاثي *للمعرفة. يقر هذا التعريف أن «س يعرف ب» تعني:

1. ب صادقة.
2. س يعتقد أن ب.
3. اعتقاد س أن ب مبرر.

يبين جتير عبر مثال مخالف أن هذا التعريف ليس كافيا؛ ثمة حالات تصدق فيها كل هذه الجمل الثلاث، رغم أن س لا يعرف أن ب. مفاد الفكرة العامة هو أن اعتقاد المرء الصادق قد يكون مبررا بطريقة ترتهن كثيرا بالحظ، مثلا، حين يتصادف أن تتوقف ساعة عادة ما تكون دقيقة، في حين تشير عقاربها إلى الوقت الصحيح ساعة قيام شخص ما بالنظر إليها. في مثل هذه الحالة، يحتاز المرء على معتقد صادق مبرر، لكنه ليس معرفة (أشار رسل إلى الأمر نفسه قبل ذلك ببعض العقود.) ثمة جهود لا يستهان بها بذلت، خصوصا في الولايات المتحدة، للإصلاح من شأن التعريف. الأمثلة المخالفة للإصلاحات المقترحة تعرف بأمثلة جتير المخالفة.

جي.د.

E.L. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis* (1963).

* **الإجحاف.** في النظرية السياسية والاجتماعية، يكمن الإجحاف في التفريق بين الأفراد أو الجماعات في الاحتياز على ما هو مرغوب فيه وغير مرغوب فيه. أصناف الإجحاف الرئيسة المتجسدة في المجتمع سياسية، قانونية، اجتماعية، واقتصادية. أوضاع أشكال الإجحاف السياسي هي الأرستقراطية واستبعاد جماعات بعينها - النساء، الأقليات العرقية أو الدينية، أو من تعوزهم العقارات - من التصويت أو المناصب السياسية. كمثال على الإجحاف القانوني نذكر التفرقة في التعرض للمحاكمة الجنائية أو الدعوى المدنية، أو حرية التعاقد. يتضمن الإجحاف الاجتماعي تفرقة في المنزلة، الامتثال، التبعية - حيث تشكل الأنظمة العرقية حالة متطرفة. الإجحاف الطبقي إجحاف اجتماعي واقتصادي في آن، حيث يحصل الأبناء على ثروة ومنزلة آبائهم الوظيفية.

بعض أنواع الإجحاف تفرض سياسيا، وبعضها الآخر ينشأ بذاته ما لم يحل دونه. في حين أن معظم النظريات السياسية الحديثة تعارض فرض الإجحاف على الجماعات، فإنه يظل يتوجب عليها جميعها مواجهة السؤال عن قدر ما يتوجب القيام به للحول دون تطور الإجحاف، بين الجماعات أو الأفراد.

ثمة عاملان يجعلان من المستحيل الخلاص من الإجحاف كلية: أولا الحاجة إلى هرميات من القوى في أي نظام سياسي وقانوني، وفي أي نظام اقتصادي إذا استثنينا البدائي منها. ثانيا، حقيقة وجود أنواع من الإجحاف الطبيعي - في القدرة، حب المغامرة، والحظ - تؤثر في نجاح الناس في حيواتهم. لو ترك بعض الناس وحدهم لأثروا أكثر من غيرهم ووظفوا ثروتهم في عون أبنائهم، الذين سوف يقومون بما قام به آباؤهم، بحيث ينشأ نظام طبقي. الطبقة الأعلى سوف تنزع شطر الحصول على المزيد من القوة القانونية والسياسية والمنزلة الاجتماعية الأعلى، حتى لو كان النظام ديمقراطيا وليست هناك جماعة مستثناة قانونا من الحصول على تلك الامتيازات.

السؤال الأخلاقي هو ما إذا كان يتوجب على

المجتمع أن يعنى بتقليل عناصر مثل هذه الجماعات، على اعتبار أن الخاسرين، وأبناءهم على وجه الخصوص، لا يستحقون الأذى الذي يطالهم. دولة الضمان الاجتماعي - توفير فوائد اجتماعية تمولها الضرائب - وسيلة لإنجاز ذلك. يبدو أن المناهج المتطرفة أخلاقيا، المصممة للقضاء على الهرم الطبقي كلية عبر فرض قيود قانونية على تراكم الثروة الخاصة، تلزم بتدخل الدولة، المرفوض بوجه عام، في الحرية الشخصية فضلا عن الحرية الاقتصادية، كما يبدو أنها تقوض الفعالية الاقتصادية. يرى البعض أنه طالما كانت هناك مساواة في الفرص - بحيث لا يمنع أحد من أن يصبح غنيا أو مقتدرا إذا استطاع - فإنه لا اعتراض إجحاف النتائج. ولكن حتى لو كان ذلك أمرا مؤسفا أخلاقيا، قد يتوجب قبول بعض الإجحاف الطفيف في النتائج بوصفه وجها مستديما من أوجه العالم الاجتماعي.

ت.ن.

*المساواة؛ العدالة؛ الرفاهة؛ الرفاهية.

G.A. Cohen, 'Incentives, Inequality, and Community', in *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, 1992).

F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, 1960).

R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974).

* **الجحيم.** تقليديا، تعليم المسيحية القائل إن الذين لا يؤمنون بالمسيح (حيث يتجلى الإيمان به نمطيا في السعي وراء المعمودية)، أو يؤمنون به لكنهم يرتكبون الخطيئة الأخلاقية (التي يستبان أنها خطيئة سيئة) ولا يتوبون عنها، يذهبون بعد موتهم إلى الجحيم. سوف يعاقبون بـ *poena damni* (عقاب الحرمان من رؤية الله في الجنة) و *poena sensus*(الألم الحسي) إلى الأبد. (الإسلام يقول بتعليم مشابه.) ليست كل عناصر هذا التعليم جلية في العهد الجديد، وثمة علماء لاهوت متأخرون يطرحون بخصوصه بعض التحفظات، كما أن معظم علماء اللاهوت المحدثون ينكرون معظم جوانبه. لماذا يسمح *الله الخيّر بأن يحرم أحدا منه، ناهيك عن أن يعاني معاناة أبدية؟ ربما يتعين أحد أجزاء الإجابة في أنه من الكرم أن تعطي البشرية الخيار النهائي في رفض *الخير إلى الأبد.

ر.ج.س.

*الإيمان بالأخرويات؛ الله والفلاسفة.

J. Kvanvig, *The Problem of Hell* (New York, 1993).

* **الجديدة، الفلسفة، تشكك في كل شيء.**

والفلسفة الجديدة تشكك في كل شيء،

وعنصر النار أخمد تماما؛

ضاعت الشمس، والأرض، وليس ثمة إنسان ذو عقل حصيف

بمقدوره أن ترشده إلى الموضع الذي يتعين عليه البحث فيه.

(John Donne, 'An Anatomy of the World: The First Anniversary', lines 295-8)

نشر دون هذا العمل عام 1611، بعد مضي عام على قيام جاليليو بنشر أول تصور لملاحظاته بالمقراب، وحين كان ديكارت قد بلغ من العمر 15 عاما. إنه يجيء في الحد الفاصل بين نزعة العصور الوسطى والنهضة - الأسف على واقعة الهبوط والخطيئة الأصلية وعلى الافتراضات القائلة بأن العالم يسير كما الساعة إنما تطرح معا بالإشارة إلى كوبرنيكس، براه، وكبلر، والجدل حول ما إذا كانت النار حول العالم توجد حقيقة. لقد بدأت «الفلسفة الجديدة» تهديدا للاضطراب والفوضى.

بعد 12 عاما تخلى جاليليو تحت تهديد التعذيب عن الاعتقاد في أرض تدور (مغمغما «لكنها تدور»)، وحين سمع ديكارت عن بهذا، أوقف نشر كتابه Le Mond الذي يقول أيضا بالنسق الكوبرنكي.

جي.أو.ج.

* **الجديدة، الواقعية.** (تسمى أيضا الواقعية المحدثة). حركة فلسفية أمريكية تعارض مثالية رويس، قادها تلامذته السابقون وزملاؤه الصغار في هارفارد (رالف بارتون بيري، وليام ب. مونتيج، وإي.ب. هولت). كانت حركة تعاونية اشتملت على بيان عام ومنشورات مشتركة، ولذا شكلت عاملا مهما في جعل الفلسفة الأمريكية حرفة. كان لأعضائها ولاءات لحركات فكرية متسقة معها (مثال *السلوكية و*البراجماتية)، لكنهم أجمعوا على نظرية الألفة الشخصية المباشرة بالأشياء المادية. على ذلك فشلوا في طرح نظرية في *الوهم، وأفسحوا مجالا لهجوم *الواقعية النقدية.

ل.و.ب.

* **المجداف في الماء.** مثال مفضل لكيف يمكن للظروف أن تؤثر في إدراك الشيء حسيا، بحيث يجعله يبدو مغايرا له. «الشيء نفسه يبدو لنا مستقيما أو ملتويا،

وفقا لما إذا كنا نراه في الماء أو خارج الماء» (Plato, Republic x. 602c). هذا مثال مألوف في الفلسفة منذ عهد أرسطو، وقد ميز المرتابين (مثال سيكتوس امبيريكوس)، الذي رأى أنه يبين أن الحس لا يعطينا معرفة بعالم موضوعي، عن الأبيقوريين، الذين أصروا على أنه إذا كان هناك خطأ أو جهل في مثل هذه الظروف، فإنه يتوجب عزوه إلى الحكم، لا إلى الحس (Lucretius, De rerum natura IV. 439 ff). استخدمه ديكارت وبركلي في وقت لاحق، وقد كثر استخدامه إلى حد أنه اعتبر بحلول عهد هيوم أحد «المواضيع المبتذلة التي استعملها المرتابون في كل العهود، ضد شهادة الحس». غير أنه استمر يظهر في نقاشات القرن العشرين، فقد استخدمه أير مثلا في دعم *نظرية المعطيات الحسية في الإدراك الحسي.

تعليق جي.ل. أوستن الجاف يقول: «ما الخطأ، ما المفاجئ ولو بقدر يسير، في فكرة كون العصا مستقيمة لكنها تبدو ملتوية أحيانا؟ هل يفترض أي أحد أنه إذا كان الشيء مستقيما، فإنه يتوجب إلى حد بعيد أن يبدو مستقيما في كل الأوقات والظروف؟ بيّن أنه لا أحد [يفترض ذلك]... ولذا... أين تكمن الصعوبة؟»

جي.برو.

*التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

J. Annas and J. Barnes, The Modes of Scepticism (Cambridge, 1985), ch. 8.

J.L. Austin, Sense and Sensibilia (Oxford, 1962), iii.

*** جرامسي، أنتونيو (1891–1937).** ولد في صردينية، وكان عضوا مؤسسا للحزب الشيوعي الإيطالي الأيديولوجي الأساسي، الذي قاده لفترة وجيزة من سجنه على يد موسليني، حيث ظل فيه إلى أن وافته المنية. كتابه، Prison Notes، يعد ضمن الوثائق المؤسسة للماركسية الغربية. عبر الارتكان إلى أعمال كروتشه، قام بتعديل المادية التاريخية العقائدية، بحيث سمح بدور مستقل للوعي البشري، ومن ثم للبنية الفوقية نسبة إلى القاعدة الاقتصادية. وظّف هذه الرؤية في تطوير مفهوم السيطرة أو القوة الأيديولوجية كي يفسر مرونة الديمقراطية الليبرالية في أمم الغرب المتقدمة. جادل بأن الإطاحة بمثل تلك الدول يتطلب من الأحزاب الثورية التغلب على مصادر السيطرة في المجتمع المدني، من قبيل الكنائس، المدارس، ووسائل الإعلام.

ر.ب.م.

*الديالكتية، المادية.

Richard Bellamy and Darrow Schecter, Gramsci and the Italian State (Manchester, 1993).

*** جرايس، هـ بول (1913–88).** فيلسوف إنجليزي اشتهر بأعماله في المعنى خصوصا في العلاقة بين معنى المتكلم والمعنى اللغوي. ظل في أكسفورد حتى عام 1967 ثم مكث في بركلي. اقترح عدة مفاهيم يستخدمها الفلاسفة بشكل سائد إلى اليوم. من ضمن تلك المفاهيم، التضمين التحادثي، ما يقصد المتكلم تضمينه في مقابل ما يقوله أو ما تستلزمه ألفاظه، القصد الانعكاسي، وهو مفهوم مركزي نسبة إلى فكرة معنى المتكلم (أو *الاتصال). يقر جرايس أن لمعنى المتكلم أسبقية على المعنى اللغوي، أي أن *علم الدلالة يرد إلى سيكولوجيا *المواقف القضوية. إجمالا، ساعدت مفاهيمه علماء اللغة بقدر ما ساعدت الفلاسفة في رسم الخط الفاصل بين علم الدلالة و*البراجمتكس. قوض التمييز بين المعنى والاستخدام مزاعم فلسفية كانت شائعة من قبيل أن بدو الشيء أحمر يحول دون كونه أحمر، أو أن الاعتقاد بأمر ما يحول دون الدراية به، وهي مزاعم أسست على حقيقة مفادها أنه من المضلل أن نقر جملة أضعف حال الاحتياز على ما يبرر إقرار جملة أقوى.

.ب.

Paul Grice, *Studies in the Ways of Words* (Cambridge, Mass., 1989).

*** التجربة.** يروم العلم فهم عالم الخبرة. يقوم المرء باختبار أفكاره عبر التجربة، حيث يقوم بمداولة الظواهر بحيث تتم الإجابة عن أسئلة محددة. ثمة فئة جزئية من التجارب تثير الكثير من النقاش، وهي تشتمل على ما يسمى بالتجارب «الحاسمة»، بمعنى أنها تحكم بطريقة سلطوية بين الفروض المتنافسة. يجادل المؤرخون بأنه كثيرا ما يحدث، كما حدث مع تجربة الشق المزدوج التي قام بها يونج، والتي يفترض أنها حسمت الأمر بين نظريتي الموجة والجسيم في الضوء، أن يعبّر استخدام لفظة «حاسمة» من قبل أحد الأطراف عن أن الظفر قد حالفه.

بعض التجارب «طبيعية»، بمعنى أن ظروفا غير مخطط لها تشابه ما كان يمكن للمجرب القاصد أن يحاول استحداثه. أثناء التعامل مع مواضيع بشرية أو مع نطاقات زمكانية واسعة، غالبا ما تكون تلك التجارب السبل الممكنة الوحيدة لاختبار الطبيعة. هنا، كما هو الحال في كل التجارب، ما كان بدأ بوصفه محاولة

للاختبار قد ينتهي برحلة اكتشاف، حيث تقترح النتائج مسارات جديدة في البحث. استخدم تشارلز داروِن ممارسات محسني السلالات الحيوانية أساسا كشواهد تجريبية على تخميناته التطورية، غير أنه اتضح أنها تحتاز على قيمة تشجيعية، بلغت إلى حد أن قادته إلى آلياته في الانتخاب الطبيعي.

طرح منظّرون مختلفون، بدءا من جون ستيورات مل *بمناهجه المعروفة المستخدمة في التمييز بين الأسباب الحقيقية والأسباب البادية وانتهاء بباعة البرامج الحاسوبية الخاصة بالأساليب الإحصائية في يومنا هذا، أوصافا تحدد متى تكون تأدية التجربة مرضية. ورغم أن ثمة حرفة يتعين تعلمها - مثلا، استخدام أدوات تحكم لتجنب استقراء توقعات سبق لهم استقراؤها - وفي حين أن نمو «العلم الهائل» يعني إمكان أن يقوم المئات من البحاث وجيش من التقنيين بالعمل في المشروع نفسه، فإن المجرب العظيم في العمل إنما يكون في نهاية المطاف بموهبة وتفرد المنظّر العظيم.

م.ر.

*التطور؛ الذهنية، التجربة.

I. Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).

M. Ruse, *The Darwinian Revolution* (Chicago, 1979).

*** الجارية، اللغة، والفلسفة.** إذا كانت هناك حاجة لبراهين تبين أنه ليس بالمقدور رد الفلسفة أو ممارستها عبر اللغة الجارية، فإن ثمة برهانا يوفر حقيقة قيام تعارض بين الاثنين. تنجح اللغة الجارية إلى حد كبير في إبهام أو وطمس الفروق اللغوية الحيوية، ومن ثم فإنها تنجح في هدم تمييزات تعد جوهرية في الخطاب الفلسفي. اعتبر مثلا كلمة «سليم» التي تحتاز على معنى بيّن في المنطق لكنها تستخدم بطريقة غير واضحة (لكنها سائدة) في اللغة الجارية. أكثر من هذا، اعتبر الزوجين التاليين: يصادر على السؤال - يثير السؤال؛ الإصلاح - التغيير؛ الدحض - الرفض؛ يستدل - يستلزم؛ نزيه (disinterested) وغير مبال (uninterested). في اللغة اليومية، اللفظة الأولى من كل زوجين حلت إلى حد كبير محل الثانية، ما جعل التمييز غير قابل للفهم في معظم السياقات، وأفقر الموارد المفهومية والتحليلية. ولكن، في حين أن التدقيق في اللغة مهم في الفلسفة، فكرة أن كل الإشكاليات الفلسفية إشكاليات في اللغة، أو أنها قابلة لأن تحسم عبر التحليل النحوي، فكرة مختلفة وليست وجيهة إطلاقا. يمكن للفلسفة ويتوجب عليها أن تعنى بالإشكاليات الأصيلة الحقيقية، ولها حق، مثل أي سياق آخر معني بحل الإشكاليات، في مصطلحاتها الخاصة.

أي.بيل.

*التحليلية، الفلسفة؛ البحث الفلسفي؛ الأولى، المقدمات والمبادئ؛ فتجنشتين؛ اللغوية، الفلسفة.

*** الإجرائية.** حركة أساسية في فلسفة العلم، فصّل فيها ودافع عنها بردجمان، نشأت عما اعتبر الممارسة الفعلية لعلماء الفيزياء ورؤاهم إبان فترة تطور نظريات النسبية *ونظرية الكم الأولى. مثل *الوضعية المنطقية، تؤكد الإجرائية على الالتحام الوثيق بالتجربة بوصفها ضرورية للسياق الموضوعي، غير أنها تركز على المفاهيم عوضا عن الإقرارات، حيث تروم تأمينها ضد عوز المعنى عبر تعريفها بالإشارة فحسب إلى عمليات تجريبية محددة. مثال ذلك، قد يقال إن «طول الطاولة» هو عدد مرات الحاجة إلى وضع مسطرة القياس من أحد طرفيها إلى الطرف الآخر. إذا كانت هناك أكثر من طريقة لقياس الطول، مثال تسجيل الزمن الذي يستغرقه الضوء للمرور عبر الطاولة، سوف يكون هناك أكثر من مفهوم «للطول» متضمن هنا. فضلا عن ذلك، الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها بشكل حاسم بالإشارة إلى عمليات أسئلة محظورة عن العلم، مثال «هل تضاعف حجم كل شيء في الكون أثناء الليل؟» باعتبار نأي *الفيزياء الحديثة المتطرف عن أفكار كانت تعد مقدسة، مثال الهندسة التقليدية، لا يصعب تفسير لماذا رام بردجمان تطهير المفاهيم العلمية إجرائيا بحيث يتم تجنب أية عوائق تحول دون التقدم.

ر.كلي.

P.W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York, 1927).

*** التجريد.** عملية نفسية مفترضة لاكتساب *المفهوم س إما باعتبار كل الجوانب المشتركة بين كل ما هو س ولا شيء عداها أو بالقيام فحسب بإغفال المواضع الزمكانية الخاصة بكل ما هو س. تم إقرار وجود التجريد من قبل لوك في كتابه *Essay Concerning Human Understanding* (خصوصا في الجزء II xi ص. 9، و III الجزء iiiص. 6 وما بعدها).عند لوك، القدرة على التجريد تميز الكائنات البشرية عن الحيوانات. إنها تمكنهم من التفكير في الأفكار المجردة ومن ثم من استخدام اللغة. في المقابل، يجادل باركلي بأن مفهوم *الفكرة المجردة يعوزه الاتساق لأنه يستلزم تضمن

واستبعاد الخاصية ذاتها. ذلك أنه يتوجب على أية فكرة مزعومة من هذا القبيل أن تكون عامة إلى يحد يكفل إدراج كل ما هو س وأن تكون على ذلك دقيقة إلى حد الاقتصار على إدراج كل ما هو س. فكرة المثلث المجردة مثلا «ليست مائلة [حادة أو منفرجة] ولا قائمة، ولا متساوية ولا مختلفة الأضلاع، بل كل واحدة ولا واحدة من تلك في الوقت نفسه (The Principles of Human Knowledge, Introduction، التقديم، الفقرة 13).

س.ب.

George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).

John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689).

Stephan Priest, *The British Empiricists* (London, 1990).

* **المجردة، الكينونات.** يفترض أن تفضي مثنوية المجرد والعيني إلى تصنيف أنطولوجي جامع ومتنافي الأطراف. غير أن هذه المثنوية أبسط من أن تقوم بوظيفة نظرية. ثمة سبل متعددة ومختلفة، غامضة بدورها، لعقد التمييز: الكينونات المجردة ليست محسوسة، غير قابلة لأن يشار إليها، لا أسباب لها ولا آثار، لا تتخذ مواضع زماكنية، توجد ضرورة. أيضا ليس ثمة اتفاق بخصوص وجود أية كينونة مجردة، أو بخصوص طبيعتها حال إقرار وجودها. لقد اعتبرت الكينونات المجردة، بوصفها كينونات تعوزها القدرات السببية، مدعاة لإثارة المشاكل لأسباب معرفية: كيف يتسنى لنا الإشارة أو الدراية بأي شيء عن كينونات لا صلات سببية تربطنا بها* من هنا أتت النزعة الاسمية التي تحاول التخلص من الكينونات المجردة.

أي. د. أو.

*الكليات؛ الاسمية؛ القضية.

B. Hale, *Abstract Objects* (Oxford, 1987).

* **جرفن، جيمس (1933–).** فيلسوف أخلاق اشتهر بأعماله في *الرفاهة، المقارنة بين الأشخاص فيما يتعلق برفاهتهم، والعاقبية. أول كتبه هو *Wittgenstein's Logical Atomism* (Oxford, 1964). في كتابه Well-Being (Oxford, 1986) يدافع عن «نظرية في الرغبة المستنيرة»: تكمن الرفاهة في الاحتياز على تلك الأشياء التي يرغب فيه المرء طالما كان عقلانيا ومدركا. هذه الأشياء إنجازات، مكونات للوجود البشري (الاستقلالية، القدرات الأساسية على الفعل، الخ.)، الفهم، التمتع، والعلاقات الشخصية الحميمة. لا تتعين خاصية صنع الخير التي تختص بها تلك الأشياء في تحقيق رغباتها، ولذا فإن أفضل تأويل لجرفن إنما يقر أنه يتجاوز نظريات الرفاهة المؤسسة على التفضيل ويقر مذهبا موضوعيا على شاكلة مذاهب جي. إي. مور، وراشدال. رغم أنه يعتقد أن تكري الرفاهة الغاية الدافعة للأخلاق، فإنه ليس نفعيا على نحو بيّن. إنه يؤكد تعدد مستويات التفكير الأخلاقي - الشخصي، السياسي، الخ. - بحيث يكون لكل مستوى مبادؤه التي يتميز بها.

ر.كري.

*العاقبية.

J. Griffin, *Well-Being* (Oxford, 1986).

——, 'Well-being and Its Interpersonal Comparability', in D. Seanor and N. Fotion (eds.), *Hare and Critics* (Oxford, 1988).

* **جرنباوم، ادولف (1923–).** فيلسوف علم غزير الإنتاج، قدم إسهامات كثيرة في فلسفة الفيزياء وفلسفة التحليل النفسي. ربما يكون أكثر مزاعمه إثارة للجدل في كتابه *Philosophical Problems of Space and Time* (1963؛ طبعة مزيدة عام 1973) هو مبدؤه القائل إن الهندسة الفيزيقية وعلم قياس الزمن تعدان جزئيا مسائل عرفية لأن المكان والزمن الماديين المتصلين ليسا منتظمين قياسيا. يتضمن كتابه المؤثر *The Foundations of Psychoanalysis* (1984) نقدا للمصداقية العلمية التي تزعمها نظرية التحليل النفسي الفرويدية؛ إنه يجادل بأن هناك أسبابا منهجية وابستمولوجية تشكك في وجود دعم امبيريقي قوي لبعض التعاليم الفرويدية المركزية. تفصّل دراسته الأحدث عهدا في فلسفة التحليل النفسي في مواضيع من قبيل نظرية التحليل النفسي في التحويل، قابلية نهج دراسة الحالة الخاص بذات مفردة للتطبيق، مفهوم إرضاء المريض، ونظرية الحلم.

ب.ل.كيو.

*التحليل النفسي، إشكاليات فلسفية في.

A Grunbaum, *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis* (Madison, Conn., 1993).

* **جرو** (grue). تخيل الوقت ت - منتصف ليلة الأول من يناير عام 2001 مثلا. عرّف «س جرو» على أنها تعني «تم فحص س قبل ت وهو أخضر أو تم فحصه بعد ت وهو أزرق». إذا كان يدلل على التعميمات بحالاتها، فإن حقيقة أن كل الزمرد الذي سبق فحصه أخضر تدلل على التعميم الذي يقر أن كل الزمرد جرو قدر ما تدلل على التعميم الذي يقر أن كل

الزمرد أخضر. غير أن مترتبات هذين التعميمين مختلفة، **كما أن أولهما** يبدو غريبا. هذه هي «أحجية *الاستقراء **الجديد**» التي قال بها جودمان. طرح جودمان فكرة تحصن المحمول (أو بتعبير أدق ماصدق المحمول) في محاولة التمييز بين التعميمات التي يتم التدليل عليها فعلا من قبل حالاتها.

م.سي.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn, (Cambridge, Mass., 1983).

* **جروتيوس، هوجو (1583–1645).** رجل قانون، شاعر، وعالم لاهوت، حاول إقامة علاقة بين النظرية السياسة والقانون والكلاسيكية والقديمة من جهة والتنوير من أخرى. ولكن في حين كان ديكارت يتأمل في أحد المراكز العسكرية الشتوية، كان جروتيوس سجينا سياسيا يخطط لعمله الرائع *De Iure Belli ac Pacis* (في القانون [والأفعال الصائبة والشائنة] في الحرب والسلام) (1625).

المفاهيم الفلسفية التي قام بتطويرها عبر تعاليم قضائية وفن إدارة شؤون الحكم كانت انتقلت من علم اللاهوت الوسيط. الشروط الأخلاقية تكون سليمة حتى لو سلم المرء *(etiamsi daremus)* [جدلا] بعدم وجود الله. يعتبر القانون الأخلاقي الطبيعي الفعل أخلاقيا ضرورة أو قاعدة (ومأمورا به أو محرما إلهيا) لأنه «يتطابق (أو لا يتطابق) مع الطبيعة العقلانية أو الاجتماعية». *الحقوق قوى أو حريات؛ المجتمع السياسي إنما يستهدف حماية الحقوق الأخلاقية الفردية. الفقرة الشهيرة التي يتحدث فيها هيوم عن يكون - ينبغي إنما تستهدف الهجوم على نظريته في القانون الطبيعي، في حين يستهدف كتاب روسو Social Contact نظريته في العقد الاجتماعي.

جي.م.ف.

Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, 1979).
——, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge, 1993).

* **جروستست، روبرت (نحو 170–1253).** من مدينة سفولك، أصبح رئيس جامعة أكسفورد نحو عام 122، رئيس شمامسة ليستر عام 1229، وأسقف لنكولن منذ عام 1235 حتى وفاته عام 1253. كتب في مجالات فلسفية ولاهوتية متعددة من منظور أوغسطيني أساسا. وفق ذلك المنظور، المتأثر بدوره بأفكار أفلاطونية وإنجيلية، جعل من مفهوم النور قطب الرحى في مذهبه الابستمولوجي، حيث طرح تصورا في الفهم البشري عبر استنارة طبيعية ثم إلهية. أيضا كتب رسائل علمية متعددة، حيث كان ضمن جماعة صغيرة لكنها نامية لحظت أهمية التجريب في تكريس الحقيقة العلمية. كان رائدا في الغرب المسيحي بوصفه مترجما لأعمال أرسطو من اليونانية إلى اللاتينية.

أي.برو.

J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford, 1982).

* **جروسمان، رينهاردت (1931–).** ولد في برلين؛ أستاذ في جامعة انديانا، بلومنجتون، منذ عام 1962. تتسم أعماله بانفتاحيتها شطر الفلسفة «التحليلية» المعاصرة و«الفلسفة القارية المحدثة». مثال ذلك، لم يؤلف فحسب *Reflections on Frege's Philosophy* (1969)، بل ألف أيضا *Meinong* (1974) و *Phenomenology and Existentialism* (1984). في فكره الخاص به، طور ابستمولوجيا كانتية-جديدة تقر أن ما يعد واقعا محدد من قبل إطار ذهني. يتضح هذا في *The Structure of Mind* (1965)، و *The Categorical Structure of the World* (1983).

س.ب.

*ماينونج.

* **الجريان.** كل شيء في حال جريان وفق مذهب هرقليتس، الذي اشتهر بقوله «كل شيء يتدفق»، وقوله «أنت لا تستطيع أن تدخل النهر نفسه مرتين». وفق تأويل أفلاطون، هذا يعني أن العالم يتكون برمته من أشياء نلحظها كل منها تنسب إلى المدرك وزمن الإدراك، ولا مجال لواقع الموضوعي. غير أن أفلاطون وأرسطو كشفا مكامن خلل حاسمة في هذا المذهب.

أو.ر.جي.

* **جريجري ريمني (نحو 1300–58).** عضو رهبان طائفة القديس أوغسطين، درّس في باريس، بلونيا، بادوا، وبيروجيا، وكان رئيس دير رهبانه منذ عام 1357 حتى وفاته. كتب شرحا مؤثرا على كتاب Sentences لبيتر لومبارد، قال فيه الكثير عن معرفتنا بالعالم الخارجي. قبل الرؤية السائدة التي تقر أن إدراك العالم حسيا يشترط أنواعا تنبثق عن الأشياء الخارجية وتصطدم بأدواتنا الحسية المستقبلة، كما جادل بأنه بدون تلك الأنواع سوف نظل نعرف هذه الأشياء ولكن بطريقة

«مجردة»، لأن لدينا معرفة حدسية، أي مباشرة، بالأنواع التي سكنت في عقولنا. في حالة درايتنا بالأشياء الخارجية، فإنها معرفة مباشرة، فرغم أننا لا نستطيع أن نرى مثل هذه الأشياء دون عون من الأنواع التي تصدر عنها، فإننا لا نرى الأنواع نفسها؛ الدور السببي الذي تقوم به يرتهن بإدراكها. أن تقر خلاف ذلك هو أن تنكر إمكان احتياز البشر على دراية حدسية بالأشياء الخارجية.

أي.برو.

G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought* (Manchester, 1961).

*** جريسيز، جرمين** (1929–). فيلسوف فرنسي أسهمت استعادته وتطويره الجوهري لأفكار مركزية عند الأكويني في إعادة توجيه الفكر الكاثوليكي وجعلته يمتزج بالفلسفة الأخلاقية الدنيوية الأكثر خصبا.

في «The First Principles of Practical Reason: A Commentary on *the Summa Theologiae* (I-II, Q. 94, a. 2, 1965)، يهاجم التأويل المدرسي الجديد للأكويني الذي يقر أنه يرى أن المبادئ الأخلاقية مشتقة من معرفة سابقة منهجيا بالطبيعة البشرية. إذا صح مذهب جريسيز، فإن النقد التقليدي لفكر الأكويني الأخلاقي الذي يلزمه بارتكاب الأغلوطة الطبائعية المتعلقة باشتقاق «ينبغي» من «يكون» ليس نقدا صحيحا.

في عمله الأخير، يدافع جريسيز عن فكرة الخيار الحر الميتافيزيقي، ويقترح نظرية قانون طبيعي في الاستدلال العملي والحكم الأخلاقي، وإن ظلت بوجه عام توماوية، تنأى عن أفكاره المهمة. في كتاب *Natural Law and Natural Rights*، يركن جون فنس صراحة إلى أعمال جريسيز.

ر.ب.ج.

*الجديدة ـ التومية.

*** جريلنج، مفارقة.** تنسب إلى كرت جريلنج (1886–1941) الذي قتله النازيون أثناء محاولته الهرب عبر البرانس. يعرّف جريلنج الصفة «متغاير» على أنها تعني «لا تنطبق على نفسها». يبدو أن هذا يستلزم أن «متغاير» متغايرة إذا وفقط إذا كانت غير متغايرة، وهذا مستحيل. ولكن مسألة ما إذا كانت «لا تنطبق على نفسها» هي نفسها تنطبق على نفسها أم لا إنما يرتهن بما تعنيه تلك العبارة حين تطبق على نفسها. إذا كانت تعني «تعبر بذاتها عن خاصية لا تتعين في شيء» فإنها لا تنطبق على نفسها (و«متغايرة» متغايرة) لأن العبارة (الألفاظ) نفسها لا تعبر عن أي خاصية. إنها تعبر عن خصائص تختلف باختلاف تطبيقها. أما إذا كانت تعني «تفضي إلى جملة صادقة حين يتم تطبيقها نحويا على نفسها»، فإن الصيغة: «لا تنطبق على نفسها» لا تنطبق على نفسها» صيغة من صيغ *مفارقة الكاذب، وكذا شأن «متغايرة».

جي.سي.

Kurt Grelling, 'The Logical Paradoxes'. *Mind* (1936).
——, and L. Nelson, 'Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti', *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1907-8).

*** جرين، تومس هل** (1836–82). فيلسوف مثالي إنجليزي ومنظّر سياسي ليبرالي. تستلزم *مثاليته منطقيا أن كون الشيء هو ما هو إنما يتعين أساسا في تعلقه بأشياء أخرى. عنده، ليست هناك علاقة يمكن رصدها امبيريقيا، لكن العلاقات قد تعرف عبر العقول الراشدة المدركة لذاتها التي تقوم بتشكيل تلك العلاقات. يؤكد جرين أن مثاليته ضد امبيريقية لأنها تتضمن إنكار إمكان معرفة ماهية الشيء عبر الخبرة الحسية. الراهن أن إسهاماته في تحرير أعمال هيوم التي أعان في تجميعها تهاجم امبيريقية هيوم ونزعته الطبائعية.

مفاد *تحررية جرين أن دولة الحد الأدنى مبررة طالما تزيد إلى الحد الأقصى من حرية الفرد. من ثم، بمقدور الدولة أن تتدخل بحيث تحول دون تقليص حرية بعض مواطنيها من قبل آخرين. نظريته الكلية في الدولة مدينة لهيجل أكثر مما هي مدينة للنزعة الليبرالية الإنجليزية، رغم قبوله المبدأ الذي يقر وجوب زيادة حرية كل فرد إلى الحد الأقصى طالما أن ذلك يسمح بتمتع كل فرد آخر بحرية مماثلة.

س.ب.

T.H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1883).

*العملية.

Myles Burnyest, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, 1990).

*** الأجزاء، علم.** النظرية الصورية في علاقات الجزء ـ الكل. من ضمن المساهمين المبكرين في تطويرها، لينوسكي، تارسكي، وجودمان. تعتبر النظرية التقليدية أي كل على اعتبار أنه متماه مع مجموع أجزائه ومن ثم فإنه تماه بين أي موضوعين يشملان كل الأجزاء نفسها فحسب. من شأن هذا أن يصعب من مواءمة حال الكليات العضوية، مثل الكائنات العضوية الحية، التي تستمر في الحياة حتى حال استبدال بعض أجزائها، ما يحول دون مماهاتها في أي وقت مع مجموع أجزائها

الموجودة في ذلك الوقت. غير أن بسط النظرية التقليدية **بطريقة مقامية وزمنية يعد بحل هذه الإشكاليات.**

تختلف علاقة الكل بأجزائه بشكل مهم عن علاقة **الفئة** بعناصرها، رغم أن ديفيد لويس قد جادل مؤخرا بأنه يمكن اعتبار الفئة المجموع الجزئي لفئاتها الواحدية الجزئية.

إي.جي.ل.

*الشيء.

P.M. Simons, *Parts: A Study in Ontology* (Oxford, 1987).

* **الجزئية، القضية.** في *المنطق التقليدي، تعتبر القضايا التي تتخذ الصورة «بعض أ هو ب» أو «بعض أ ليس ب» قضايا جزئية، وتقابلها الصور الكلية «كل أ هو ب» و«لا أ هو ب». في *الحساب الحملي، تحتاز القضايا التي تكون من قبيل «بعض الناس فانون» على محتوى وجودي ويعبر عنها هكذا «هناك س حيث س يتصف بأنه أ و ب»، كما ترمز هكذا (x) (Ax . Bx).)

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952).

* **التجسد.** مذهب في علم الجمال وفي مجالات أخرى يقر أن كل الكينونات والظواهر الثقافية (الأشخاص، الأعمال الفنية، الأفعال)، ولا شيء سواها، تعرض خصائص مركبة غير قابلة للحل تعد في آن مادية وقصدية. السمات القصدية تشير إلى الجوانب اللغوية الجمعية، العلامتية، والمؤسساتية من الحياة الاجتماعية. هكذا يتضح من براهين ذلك المذهب أن إشكالية العقل ـ الجسم صياغة مقيدة للإشكالية ثقافة ـ طبيعة أكثر شمولية. يعتقد أن هذا المبدأ يوفر الحد الأدنى من ميتافيزيقا العلوم الإنسانية، الفنون، الأخلاق، وما شابهها، أي الأبحاث التي تسلم بظواهر قابلة بطبيعتها للتأويل. يلزم عن هذا التسليم الطبيعة غير الردية المتفردة للانبثاق الثقافي، في مقابل الطبيعة المادية.

جي.م.

*القصدية.

Joseph Margplis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, NJ, 1980).

, *Culture and Cultural Entities* (Dordrecht, 1984).

* **الجشتلت، نظرية.** نظرية سيكولوجية حاولت تفسير جوانب مختلفة من علم النفس عبر بنى *(Gestalten)* خصوصا فيما يتعلق بنزوع صور *الإدراك الحسي شطر التطابق مع بنى «جيدة» (ما يسمى بقانون Pragmanz). دُشنت الحركة على يد ماكس فرتهايمر (1880–1943)، ولفجانج كهلر (1897–1967)، وكرت كوفكا (188601941) بوصفها استجابة ضد النظرية السيكولوجية الحسية التي حاولت رد الحياة الذهنية إلى إحساسات وأفكار ذرية. يؤكد أنصار نظرية الجشتلت «الكل» والبنية اللتين لا يمكن ردهما إلى عناصر. في البداية عنيت هذه الحركة بالإدراك الحسي، فبدأت بالظاهرة المصاحبة، الحركة البادية لنقاط متناوبة المواقع من الضوء؛ بيد أنه تدريجيا تم تطبيق المبادئ نفسها على جوانب أخرى من علم النفس، بما فيها دعمها الفسيولوجي والفلسفي، وهذا ما قام به كوهلر على وجه الخصوص.

د.و.هـ

D.W. Hamlyn, *The Psychology of Perception* (London, 1957).

K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology* (London, 1935).

* **جفرسون، تومس (1743–1826).** رجل دولة (الرئيس الثالث للولايات المتحدة) والمنظّر السياسي لإعلان الاستقلال وقانون تأسيس الحرية الدينية (1779)، فضلا عن وثائق سياسية وفلسفية أخرى. رؤيته الفلسفية العامة امبيريقية ومادية، وعقيدته الدينية ربوبية، وآراؤه السياسية تركن إلى *نظرية العقد الاجتماعي التي قال بها لوك. يشترط مذهبه في *الديمقراطية التمثيلية أن تكون الجماهير متعلمة ومكتفية بذاتها، وهو يؤكد أن التعليم العام الحر، وإقرار أنه ليس لأي اتفاق سياسي يحدث في جيل إلزام لجيل آخر، سوف يجعلان الأمة الجديدة تتبوأ منزلة «الأرستقراطية الطبيعية» الخاصة «بالفضيلة والموهبة»، بحيث يتم الخلاص من «الأرستقراطية الاصطناعية» الخاصة «بالثروة والولادة».

ك.هـ

Morton White, *The Philosophy of the American Revolution* (New York, 1978).

* **جفري، رتشارد (1926–).** ساعد في تطوير التأويل الذاتي للاحتمال والمقاربات البيزية *لنظرية القرار و*التدليل. باستخدام آليات رياضية ومنطقية بسيطة نسبيا، طور مواد من تومس بيز، فرانك رامزي، وآخرين بحيث شكل صيغة لحلم المرتاب القديم سيكتوس امبيريكوس في حل إشكاليات عملية ونظرية بالركون إلى رغبات المرء وتفضيلاته وانطباعاته الذاتية، دون افتراض أية معرفة موضوعية. تشتمل إسهاماته في

ابستمولوجيا العلم على أساليب لحساب احتمال الفرض وفق شاهد غير مؤكد، وبحث إشكاليات تثيرها نظريات التدليل بالصور الفوتوغرافية ومثل هذه الشواهد غير القضوية. بترويجه لاستخدام أشجار الصدق في تدريس المنطق التمهيدي أنقذ آلافا لا تحصى من الطلاب الأبرياء من ساعات لا تعد من العمل الشاق. يدرّس جفري في برنستون.

جي.ب.ب.

Richard Jeffrey, *The Logic of Decision*, 2nd edn. (Chicago, 1983).

*** جكسون، فرانك.** فيلسوف أسترالي من فلاسفة العقل، وميتافيزيقي اشتهر بنصرته لنظرية *التمثيلية في الإدراك الحسي وأعماله في *الشرطيات. يتميز بين الفلاسفة المعاصرين بالدفاع عن *المعطيات الحسية، حيث يجادل بأن التصور الملائم في شروط صدق الإقرارات المتعلقة بكيف «تبدو» أو «تظهر» الأشياء لنا تلزمنا فينومولوجيا بالتسليم بمثل تلك المعطيات.

أعماله في الشرطيات مؤسسة على نظرية جرايس في الشرطية التقريرية بوصفها إقرارا شروطه الصدقية هي شروط صدق القضية الشرطية المادية، التي تجعل «إذا س فـ ص» صادقة إذا وفقط إذا «ليس س وليس ص معا» صادقة. للخلاص من الأمثلة المخالفة الظاهرة لهذا في اللغة الطبيعية، يطرح جكسون مذهبا في شروط التحقق من الشرطيات يفسر لماذا لا نقوم دوما بإقرار القضية الشرطية رغم اعتقادنا في توفر شروط صدقها.

إي.جي.ل.

F. Jackson, *Conditionals* (Oxford, 1987).

*** جلز الروماني (نحو 1247–1316).** عضو في جماعة نساك أوغسطين التي أصبحت تشكل الجماعة الأعلى مرتبة عام 1292. درس في باريس، ربما على يد الأكويني، ثم قام بتدريس اللاهوت فيها. أنتج عددا من الشروحات لأعمال أرسطو، رغم أن أشهر أعماله Errors of the Philosophers يشكل عملا مختلفا هاجم فيه أرسطو وعددا من المفكرين واليهود والمسلمين. بيد أن غايته ليست دقيقة دائما. مثال ذلك، رغم أنه يخص ابن ميمون باللوم جزئيا لأن الأخير يقر بأن بعض الألفاظ التي تحمل بطريقة إيجابية على *الله يتوجب أن تفهم عبر العلية، فإنه لم يقم فعلا بتدريس مثل هذا التعليم. فمثلا، لم يقل (كما يقر جلز) إن «الله حي» تعني أن «الله هو سبب حياة الأشياء». لعدة سنوات تم الارتياب في صحة ارتباطاته اللاهوتية، بسبب تعليمه الصريح في مسألة احتياز الروح على صور متعددة، لكنه تراجع عن أقواله في نهاية المطاف.

أي.برو.

Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, tr. J.O. Riedle (Milwakee, Wis. 1944).

*** جلسون، اتيينيه (1884–1978).** مؤرخ فرنسي للفلسفة الوسيطة عني خصوصا بإنقاذ فلسفة توما الأكويني مما اعتبره تشويها تعرض له الأكويني لقرون من قبل الأصدقاء والأعداء. لقد رغب في استعادة صيغة حقيقية للتوماوية التي اعتبرها تركز على أولية الوجود في مذهب الكينونة. أول أعماله أطروحة عن ديكارت عام 1913. بعد الحرب الأولى، في جامعة ستراسبورج ثم في عام 1921 في جامعة باريس، كرس نفسه للبحث في الخلفية الوسيطية للفلسفة الحديثة. وصل إلى أمريكا الشمالية عام 1927 ليلقي سلسلة من المحاضرات في هارفرد، وبعد ذلك بعامين أسس معهد الدراسات الوسيطية في تورنتو. لفترة تقرب من نصف قرن ظل يدرّس في أمريكا وأوربا. كتب عددا هائلا من الأبحاث الواعدة حول كل شخصيات ومدارس الفلسفة الوسيطة تقريبا.

ل.ب.ج.

*الجديدة ـ التومية.

Laurence K. Schook, *Etienne Gilson* (Toronto, 1984).

*** الجليل.** يعتبر مفهوم الجلالة عند بعض منظّري علم الجمال طريقة مهمة باستمرار في الاستجابة إلى مكونات أساسية في الخبرة البشرية. تطورت منذ نهاية القرن السابع عشر تصورات في خبرة الأشياء التي تفوق فهمنا الحسي والخيالي وتتحدى المفاهيم الكلاسيكية المحدثة في الصورة و*الجمال. رغم أن هذه الأشياء مروعة ومفزعة، فإننا نبتهج بالتأمل فيها: المنحدرات والوهاد الألبانية، عواصف البحر، السماء ليلا،.... وفق هذه الثنائية، اختلف الكتاب حول مصدر يسر تكيفنا مع مثل هذه الظواهر المرعبة. عند كانت مثلا، رغم إخفاق قدرات الخيال التركيبية (نحن لا نستطيع ملاحظة المسافة بين النجوم)، فإننا عقلنا وكوننا كائنات حرة يسمحان لنا بالتعامل مع المقادير المجردة وطاقات الطبيعة الاستثنائية وأن نعي بقيمة شخصية لا تهددها تلك الأشياء. ثمة ملاحظة دينية لا تبتعد كثيرا عن تصور الجلالة: يمكن لنوعيتها المزدوجة أن تكون مماثلة لخبرة المقدس. *a myterium tremenum et fascinans* [لغز مروع ومحير] على حد وصف ردولف أوتو الشهير في The Holy

ر.و.هـ.

*المقدس، والمبجل.

P. Crowther, *The Kantian Sublime: From Morality to Art* (Oxford, 1989).
R.W. Hepburn, "The Concept of Sublime: Has it Any Relevance for Philosophy Today?", *Dialectics and Humanism* (1988).
S. Monk, *The Sublime* (first pub. 1935; Ann Arbor, Mich., 1960)

*** جلوفر، جوناثن (1941–).** فيلسوف من أكسفورد كان شخصية مؤثرة في ظهور «علم الأخلاق التطبيقي» بوصفه مجالا للبحث الفلسفي النشط. هو منظر يتعاطف بوجه عام مع النفعية، وقد طور تصورا في كون القتل عملا شائنا ينكر المفاهيم التقليدية المتعلقة بقدسية الحياة ويركن عوضا عن ذلك إلى القيمة الكامنة في الحياة الجديرة بالعيش، احترام الاستقلالية، والأعراض الجانبية. لقد كان هذا تصورا مؤثرا من حيث إنكاره المغزى الأخلاقي الذي ينطوي عليه التمييز بين *قتل الآخر وتركه يموت، ومن حيث نتيجته التي تقر أن الإجهاض وقتل الأطفال يتكافآن أخلاقيا، إذا أغفلنا الأعراض الجانبية، مع الفشل في جعل شخص يوجد. يجادل عمله الأكثر حداثة في *الهوية الشخصية بأن المفهوم الشائع عن وحدة النفس مفهوم خاطئ وأن تميزنا وقيمتنا بوصفنا أشخاصا ينجمان جزئيا عن خلق ذاتي، وهذه ظاهرة يتوجب أن تعمل المؤسسات الاجتماعية على تشجيعها بذاتها.

جي.مكم.

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

هذا الكتاب الأخير هو التصور الكلاسيكي.

*** الجماعة.** مجموعة من الناس تعيش حياة مشتركة عبر علاقات متبادلة، وتقابلها الجمعيات المنظمة تحقيقا لمقاصد خاصة وفق قواعد يتم فرضها. هكذا ينشأ جدل حول ما إذا كانت الحياة الاجتماعية جماعية في أساسها، أو أنها كما يعتقد هوبز نتاج ارتباط يستهدف الحفاظ على النظام. وبوجه أكثر عمومية، يرى أشياع الجماعية الأفراد بوصفهم متضمنين في الجماعات، عوضا عن أن يكونوا ذرات مستقلة تكونها.

ب.ج.

*الأخوية.

W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989).

*** المجتمع.** فئة من الأفراد و/أو المؤسسات تقوم بينها علاقات يحكمها الارتهان العملي المتبادل، العرف، وربما القانون ـ قد تختلف هوية العلاقات من المحلي إلى الدولي. نشأ المفهوم الحديث للمجتمع في أوربا نهاية القرن الثامن عشر (في براهين طرحت ضد المطلقانية والجمهورانية المدنية) للإشارة إلى مجال مفترض من الكفاية الذاتية السببية والأخلاقية يوجد بين المجالين الشخصي والسياسي. لقد كان هذا المفهوم أساس علم جديد، «علم الاجتماع»، ثم استخدم في فترة لاحقة بطريقة أكثر مرونة كي يشتمل على المجالين الشخصي والسياسي. قاومت الكثير من *الليبراليات فكرة «الاجتماعي»، حيث فضلت اعتبار الأفراد مكتفين ذاتيا. غير أن بعض الفلاسفة، منهم وليامز وراولز، فضلا عن بعض نقاد الليبرالية، مثل مكلنتاير، أعادوا في فترة متأخرة تقويم مفاهيم الاجتماعية بوصفها أساس المعقولية الأخلاقية والحكم الأخلاقي.

جي.ب.هـ.

*الجماعانية؛ العضوي، المجتمع؛ الاجتماعية، الفلسفة؛ الاجتماعية، العلوم، فلسفة.

"Democracy", 'Equality", "Feudal System", "Liberty", "Nation", "Sovereignty", "Burke", "Constant", "Hegel", "Marx", "Montesquie", "Rosseau", "Sieyes", "Tocqueville", in FUuret and M. Ozouf (eds.), *A Criticakl Dictionary of the French Revolution* (Cambridge, Mass., 1989).

*** المجموعة.** غالبا ما يستعمل مصطلح «المجموعة» مرادفا لمصطلح «فئة»، وهو يشير إلى ما يمكن تسميته بطريقة مرنة تجمّعا من الأشياء، حيث يقال إن هذه الأشياء تشكل عناصر المجموعة. يمكن تحديد عناصر المجموعة إما بالقائمة أو بالإشارة إلى *خاصية تختص بها كل عناصر المجموعة ولا يختص بها سواها. هوية المجموعة محددة كلية من قبل هوية عناصرها.

يحتفظ بعض الكتاب المعنيين *بنظرية الفئات بالمصطلح «مجموعة فعلية» للإشارة إلى التجمعات التي لا تشكل فئات لأنه يزعم أنها «أكبر من أن تكون» هي نفسها عناصر في فئات. تنشأ فكرة وجود أو وجوب وجود مثل هذه التجمعات عن تهديد *مفارقة ناجمة عن افتراض إمكان قيام خصائص بعينها ـ من قبيل خاصية كون الشيء فئة ـ بتحديد العضوية، ومن ثم افتراض وجود الفئات المناظرة، مثل فئة كل الفئات.

إي.جي.ل.

W.V. Quine, *Set Theory and its Logic* (Cambridge, Mass., 1969).

*** الجماعانية.** المبدأ الذي يقر أن الجماعة عوضا عن الفرد، الدولة، الأمة، أو أية كينونة أخرى تشكل

ويتوجب أن تشكل قطب الرحى في تحليلنا للنظام القيمي. رغم أنه يشكل تيارا فعالا في الفلسفة السياسية، فإنه لم يتم تأطيره في شكل نسق - كما حدث مع الليبرالية عند راولز مثلا، والنفعية، أو كما حدث مع الماركسيين الذين قاموا بتطوير «نظرية عظيمة». على ذلك، تظل بعض المحاور المركزية بيّنة.

يؤكد أشياع الجماعانية أساسا على الطبيعة الاجتماعية التي تتسم بها الحياة، الهوية، العلاقات، والمؤسسات. إنهم يؤكدون منزلة الفرد المتضمنة والمتجسدة، في مقابل المحاور المركزية خصوصا في الفكر الليبرالي المعاصر الذي اعتبر معنيا أساسا بالفرد المجرد غير المتجسد. إنهم ينزعون شطر توكيد قيمة الصالح المشترك والعام على وجه الخصوص، ويعتبرون القيم متجذرة في الممارسات الجماعية، مرة أخرى في مقابل الليبرالية التي تؤكد حقوق الفرد وتعتبره في النهاية أصل وحامل القيم. بيد أن مركزية الفرد الواقعي والتاريخي في الجماعانية يميزها عن تنويعات بعينها في *الماركسية - خصوصا التنويعات المتطرفة من الحتمية التاريخية وتنويعات اشتراكية الدولة حيث تكون القوة مركزية إلى حد كبير.

يمكن فهم الجماعانية على اعتبار أنها تطرح محاجة مستقبلية: سوف يكون حال البشرية أفضل لو قامت الجماعانية، القيم المشتركة والعامة، بترشيد حيواتنا وتشكيلها. ثمة أيضا مبدأ وصفي: الفهم الجماعاني للفرد المتجسد والمتضمن نموذج أكثر صحة ودقة، مفهوم أفضل للواقع، من الفردية الليبرالية أو الذرية، أو الماركسية البنيوية مثلا. بالمقدور دمج المستويين التقديري والتقريري الخاصين بالتحليل - يجادل أشياع الجماعانية بأنه وفق الوضع الراهن للعالم، لا سبيل لتجنب ترتيبات اجتماعية، سياسية، ومعيارية بعينها. مثال ذلك، المجتمع الذي يعتبر نفسه مكونا من أفراد ذريين ومتمايزين بشكل مستقل ويجعل هذا النوع من الاستقلالية قيمته الأعلى، لن يحقق وظائفه. وعلى نحو مماثل، القيم المفروضة من القمة على القاعدة (كما في الستالينية) أو محاولة إخضاع الفرد كلية للدولة (كما في الفاشية الحديثة) سوف تخفق (فضلا عن كونها بغيضة أخلاقيا وغير قابلة لأن يدافع عنها).

ثمة تمييز مهم آخر تطرحه الجماعانية بين *البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية. تشير الأولى إلى الزعم بأن الواقع الاجتماعي رهن بالعلاقات الاجتماعية والممارسات البشرية ، عوضا عن المعطى. أما الثانية فتشير إلى شيئين. أولا، الالتزام بالقيم الجماعاية، تبادل المصالح، الثقة، والتضامن. لا سبيل لأن يحظى الأفراد بهذه القيم - فكل حظوة يحظى بها الفرد تتوقف على حظوة آخرين بها. بكلمات أخرى، فإنها ترتهن بتعرف مبدئي على «العلاقة المتبادل بين الذوات». ثانيا، الالتزام بالصالح العام - التسهيلات والممارسات المصممة لمساعدة أعضاء الجماعة في تطوير حيواتهم المشتركة ومن ثم حيواتهم الشخصية. مسألة ما إذا كامن هناك علاقة تلازم بين البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية، مسألة فيها نظر.

غالبا ما تنتقد الجماعانية بسبب مترتباتها *المحافظية والسياسية - لأن منظّرين من أمثال مكلنتاير يقرون سلامة وقيمة الموروث والممارسة التي يتم تكريسها. غير أن البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية يتضحان في *الاشتراكية، *الماركسية، والنسوية. بعض المحاور الجماعانية - خصوصا أحد أشكال البنيوية الاجتماعية، تم تبنيها من قبل مفكرين من قبيل راولز ودوركن. في المقابل أقر مفكرون من أمثال تشارلز تيلور، الذي يوصف بأنه من أشياع الجماعانية، التزامهم بقيم *الليبرالية.

إي.جي.ف.

*الفردانية.

Shlomo Avineri and Avner der-Shalit (eds.), *Individualism and Communitarianism* (Oxford, 1992).

Elizabeth Frazer and Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal Communitarian Debate* (Humel Hempstead, 1993).

Charles Taylor, 'Cross Purposes: Liberal Communitarian Debate', in N. Rosenblub (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., 1989).

*** الاجتماعية، البنائية.** تحليل «للمعرفة» أو «الواقع» أو الاثنين يعتبرها مرتهنة بالعلاقات الاجتماعية، وناتجة عن ممارسات بشرية مستمرة، عبر عمليات من قبيل التمدية، الترسيب، والترويض. *فينومولوجيا شولتز - تحليل بنية عالم الحياة اليومية البدهي - مؤثر هام، رغم أن ثمة أشياعا معاصرين يركنون إلى تنويعة من المصادر مثل *علم التأويل، نظرية فتجنشتين المتأخر ي بين - الذواتية في الدلالة، والمفهوم الماركسي في *التطبيق العملي (الذي يؤكد كيف أن المعرفة والسياسة يرتهنان بالعمل والعلاقات الاقتصادية). لا يعتقد أشياع الاجتماعية البنائية في إمكان قيام أسس أو مصادر للمعرفة خالية من القيم، ولا يقومون بمفهمة تمييز واضح بين الذات والموضوع أو بين «المعرفة» و«الواقع». لذا فإن لهذا الموقف تأثيرا معمقا في

ممارسة وفلسفة العلم، والفلسفة السياسية.

إي.جي.ف.

*الاجتماعية، الحقائق؛ الجماعية.

Peter Bberger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth, 1967).

* **الاجتماعية، الداروينية.** مجموعة متنوعة من المذاهب ظهرت في القرن التاسع عشر وبداية العشرين وحظيت برواج كبير، وهي تؤول مختلف الظواهر الاجتماعية في ضوء (ما اعتبر) نظرية دارون التطورية. ربما اعتبرت أكثر أشكال الداروينية الاجتماعية تأثيرا المجتمع والاقتصاد ساحات تنافس يتفوق فيها «الأصلح». مع هذا المذهب ظهر الانشغال بأن الممارسات الثقافية المختلفة والإصلاحات الاجتماعية التي قصد منها توفير الرفاهة للأقل حظوة بها تقلل من هذا «الاختيار الطبيعي» وتكرس عوضا عن ذلك «تحلل» الأنواع. من منظور معاصر، يدمج أنصار الداروينية الاجتماعية بين الفلاح الاجتماعي والصلاح التناسلي (الثروة والتعليم تنزعان في الواقع إلى الترابط العكسي مع معدل الولادة) ومسائل الصواب الأخلاقي بمسائل «النظام الطبيعي» المفترض.

ر.ب.

*التطور.

R.C. Bannister, Social Darwinism: *Science and Myth in Anglo-American Social Thought* (Philadelphia, 1979).

.

* **الاجتماعية، الحقائق.** *الحقيقة تكون اجتماعية إذا كانت إقرارا يتعلق بأشكال تنظيم حاضرة في مجتمع أو تقوم بعزو خاصية اجتماعية على نحو لا يرد إلى كينونة ما. عند دوركهايم، تنتج الحقائق الاجتماعية عن معالجة ظواهر اجتماعية، بما فيها أنفسنا، بوصفها أشياء؛ لذا يمكن مقاربتها فيما يزعم بنفس الطريقة الموضوعية التي تقارب بها الحقائق التي تعامل معها العلوم الطبيعية.

تشكل الحقائق الاجتماعية، من قبيل «بل كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة» و«فرنسا عضو دستوري دائم في الأمم المتحدة»، موضع عناية علماء الاجتماع، الذين تتعين مهمتهم في الحصول على معرفة يمكن وفقها فهم أفعال الكائنات البشرية بوصفها أعضاء في مجتمع. يتعلق السؤال الأساسي هنا بعلاقة مثل هذه الحقائق بحقائق عن الأفراد: هل يمكن رد الحقائق الاجتماعية أو تفسيرها عبر حقائق من قبيل معتقدات ورغاب الأفراد فحسب، أي عبر حقائق غير اجتماعية؟ أشياع الميثودولوجية الفردانية يرون ذلك، حيث يصرون على أنه لا توجد مجتمعات وأعضاؤها معا، وأن كل ما يحدث يمكن تفسيره دون ركون إلى الكينونات الاجتماعية والخصائص الاجتماعية. أما أشياع الكليانية الميثودولوجية، فيزعمون في المقابل ارتهان فهم بعض أنماط السلوك بفهم الظواهر الكلية الخاصة بالبنى الاجتماعية.

المناظرة حول الحقائق الاجتماعية تركزت إذن على حالات غموض تتعلق بالمفهوم المهم ولكن غير الواضح الخاص «بالرد» وهي مرتبطة بالسؤال عن مناقب ومثالب التفسير الوظيفي في علم المجتمع. بيّن أنها أيضا مناظرة حول مقاصد العلوم الاجتماعية.

ب.و.

*الميثودولوجية، الكليانية والفردانية.

E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York, 1964).

D. Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).

* **الاجتماعية، العلوم، فلسفة.** ثمة نوعان من فلسفات أي علم، إما ميثودولوجيا أو أنطولوجيا العلم المعني. تعنى الأولى بمسائل تتعلق بطبيعة الملاحظات، القوانين والنظريات، منطق الاستقراء والتدليل، استحقاقات الفهم والتفسير، وما شاكل ذلك. أما الثانية فتعنى بمسائل تتعلق بافتراضات الفرع العلمي - ما يقر وجوده - وبما إذا كانت تلك الافتراضات تتسق مع المعتقدات السائدة بدرجة أو أخرى.

لفلسفة العلوم الاجتماعية، كما يجعلنا هذا التمييز نتوقع، جانبان، ميثودولوجي وأنطولوجي؛ الراهن أنه أجدر أن نعتبرها فرعين، واحدا ميثودولوجيا والآخر أنطولوجيا. تعنى ميثودولوجيا فلسفة العلوم الاجتماعية بزعم العلوم الاجتماعية الضمني بأنها قادرة على إنتاج معارف، خصوصا المعرفة بالعالم الاجتماعي، لا تتوفر إلا عبرها. وعلى وجه الخصوص نزعت في السنوات الأخيرة إلى التركيز على زعم العلوم الاجتماعية قدرتها على توفير تفسيرات مميزة (James, *The Content of Social Explanation*; Ruben, *The Metaphysics of the Social World)*. أنطولوجيا العلوم الاجتماعية معنية بنوع الكينونات التي تفترضها تلك العلوم - كينونات من قبيل التواترات التجميعية والقيود البنيوية - وبمدى اتساق هذه الكينونات مع رؤى سائدة بدرجة أو أخرى عن الكائنات البشرية وعلاقاتها. سوف أعنى فحسب بميثودولوجيا

العلوم الاجتماعية، كون أنطولوجيا تلك العلوم موضع عناية المدخل الخاص *الفلسفة الاجتماعية (ثمة عرض شامل عند ريان في كتابه *Philosophy of the Social Sciences*).

يمكن أن تدفع الميثودولوجيا بإحدى طريقتين: داخليا أو خارجيا. ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا تعتبر مهمتها تكرارا للنقاش الميثودولجي للعلوم الطبيعية في المجال الاجتماعي. تطرح كل ميثودولوجيا للعلوم الطبيعية تصورا في الملاحظة، الاستقراء، التفسير، والمواضيع المتعلقة. ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا تنظر إلى العلوم الاجتماعية لمعرفة مدى صلاحية ذلك التصور هنا، وتعنى بالفروق الدقيقة. من حيث المبدأ، المجال مفتوح لتعديل التصور في ضوء التأمل في العلوم الاجتماعية. عمليا، عادة ما تعتبر الدروس المستفادة من العلوم الطبيعية ملزمة بدرجة أو أخرى.

قد يكون مفاد هذا النهج الميثودولوجي محافظيا أو نقديا. الميثودولوجي المحافظ يقر بوجه عام أن العلوم الاجتماعية تمتثل للمناهج المسلم بها وأنها جديرة بأن تعامل بجدية تعاملنا مع العلوم الطبيعية (Papineau, *For Science in Social Science*). من جهة أخرى، يجادل الميثودولوجي النقدي بأن العلوم الاجتماعية تنحرف في بعض الحالات على الأقل عن المعايير المثبتة من قبل العلوم الطبيعية، ما يجعها بالقدر نفسه جديرة بأن تعتبر أقل من العلم: علما زائفا، مثلا، أو فهما مشتركا. ترتبط الميثودولوجيا المهيمنة في العلوم الطبيعية هذا القرن بالحركة الوضعية والتنويعات ما بعد الوضعية كتلك التي طورها كارل بوبر ومدرسته. اللافت أن بعض أولئك الوضعيين وما بعد الوضعيين كانوا محافظين في تأملاتهم الميثودولجية في العلوم الاجتماعية، وأحيانا نقديين. ضمن التيارات النقدية نجد نزوعا شطر اعتبار التاريخ والأنثروبولوجيا الأثنية أقرب إلى أن تكونا تمارين في الفهم المشترك منهما إلى العلم، وميولا شطر نبذ النظريات التأملية المتأثرة بأعمال ماركس وفرويد بوصفها علما زائفا.

هذا يكفي لميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا. ماذا عن التنويعة المدفوعة داخليا؟ إن هذا النهج البديل، الذي لا نظير له في ميثودولوجيا العلوم الطبيعية، إنما يرجع إلى خاصية مميزة للعلوم الاجتماعية. لقد اعتبرت العلوم الاجتماعية وموّرست منذ البدء تحت تأثير مثل، خصوصا مثل الموضوعية والتطور العلمي، مشتقة من حركة *التنوير في القرن الثامن عشر. لقد كان أول علماء العلوم الاجتماعية علماء اقتصاد واجتماع، كما نسميهم اليوم، وكانوا معنيين بشكل واع بإنتاج شيء لا يعد فلسفة، ولا أدبا، ولا فهما مشتركا، بل علما؛ كمشروع مخلص للصورة التي شكلتها العلوم الطبيعية.

ظل القصد العلمي ـ قصد إنتاج علم ـ مميزا لأعمال العلوم الاجتماعية. لقد ألزم علماء العلوم الاجتماعية، على نحو مفارق، بواجب من النوع الفلسفي؛ تبيان أن نوع التحليل الذي يقومون به من النوع العلمي بالمعنى الدقيق. على هذا النحو فإنها تفضي إلى النهج المدفوع داخليا في فلسفة العلوم الاجتماعية ـ الميثودولوجيا تحديدا. وفق هذا النهج ، لا تتعين مهمة ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية أساسا في تفصيل ممارسات العلوم الاجتماعية، كما لو أنها تتنزل منزلة العلوم الطبيعية، بل تتعين في تقصي وتقويم الفلسفات أو الأيديوليجيات التي تحاول العلوم الاجتماعية تشريع ما تقوم به عبرها: أي تحاول تبيان أن ما تقوم به علمي أصيل في خصائصه.

ليس من المعتاد عرض الأشياء بهذه الطريقة، ولكن بوجه عام ثمة ثلاثة أيديوليجيات أساسية تم الركون إليها ـ على نحو مفرد أو بمختلف التوليفات ـ من قبل علماء العلوم الاجتماعية، في محاولتهم تشريع فروعه علميا. كل منها تحدد جانبا يميز افتراضات العلوم الاجتماعية عن مجرد الفهم المشترك، أو مجرد معرفة مكتسبة من المجتمع. تحتفي الأيديولوجيا الأولى بالعلوم الاجتماعية بوصفها مشروعا تفسيريا للسلامة الشاملة ثقافيا؛ الثانية بوصفها مشروعا محايدا تأويليا، كونه ليس مشوها بفهم الناس لأنفسهم؛ والثالثة بوصفها مشروعا يحظى باستقلالية تقويمية: التحرر من القيم. يزعم أن المقصود من كل من الشمولية والحياد والاستقلالية تكريس العلوم الاجتماعية بوصفها موضوعية ومن ثم جديرة بالاحترام علميا، بطرق لا تكونها المعرفة المكتسبة من المجتمع. كل فكرة تطرح تفسيرا للموضوعية العلمية المتضمنة.

عادة ما تكون الحكمة الاجتماعية حكمة عن خلفية أو ثقافة اجتماعية فردية، ولا ريب أن استلهام الشمولية الثقافية، إذا أمكن تسويغه، يعطي العلوم الاجتماعية وضعا متميزا. يتم دعم هذا الاستلهام في مختلف الموروثات: ضمن أعمال الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع من ذوي التوجهات الدوركهايمية، وضمن أعمال الكثير من البحاث الماركسيين، وضمن أعمال علماء الاقتصاد الذين يرون أن كل السلوك

البشري والأنماط السلوكية التي تنشأ عنها يمكن تفسيرها بالإشارة إلى علم الاقتصاد الإنساني. غير أن ميثودولوجي العلوم الاجتماعية طرحوا الكثير من الأسباب للشك في إمكان أية نظرية شمولية أو على الأقل نظرية شمولية بطريقة مباشرة. لقد اقترح الموروث التأويلي الذي سيطر لفترة طويلة في ألمانيا والموروث التحليلي الذي تعهده فتجنشتين المبكر أن أي تفسير للسلوك الإنساني ملزم بالبدء بالمفاهيم المحددة ثقافيا التي يفهم الناس عبرها بيئتهم وتلهم من ثم شمولية حقيقية. المناظرة حول هذه المسائل ذات نطاق واسع، حيث تشتمل قضايا تتعلق بالنسبية الثقافية وأشكال أخرى من النسبية (Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*; Hollis and Lukes, Rationality and Relativism).

الحكمة الاجتماعية ليست فردية فحسب، بل صممت لعرض الناس على أنهم قابلين للفهم أو التأويل على نحو ذاتي. إننا، نحن المستهلكين المحللين لتلك الحكمة، نعرف ما يعنيه أن تكون مخلوقا من النوع المعروض وكيف نتصل بأفراده. الأيديولوجية الثانية، وربما الأقل إقناعا، تقترح أن هذا النزوع شطر تمثيل الناس بوصفهم قابلين للفهم ذاتيا ينتج منظورا محددا تجاوزته العلوم الاجتماعية. بمقدور العلوم الاجتماعية أن تستثير تفسيرا موضوعيا لسلوك الناس دون الانشغال بما إذا كان التفسير يناسب فهمهم الذاتي؛ دون القلق على ضمان أن يكون له معنى محلي عن أنفسهم ويسهل الاتصال الشخصي المتبادل. تقترح هذه الأيديولوجيا أن العلوم الاجتماعية، وفق التعبيرات المتفق عليها، تستطيع أن تثير نوعا من *Erklaren* أو التفسير لا يحتاج لخدمة حاجيات الفهم *Verstehen* البين - شخصي. لقد زعم ميثودولوجي العلوم الاجتماعية الكثير من الأسباب للتشكيك في إثارة تفسير خلو من القيم *Verstchen*. ينكر التأويليون والفتجنشتينون الذين سبق ذكرهم فكرة قدرة فهم البشر على نحو مناسب دون تسهيل الاتصال (Winch, *The Idea of a Social Science*). يجادل الفلاسفة الكثر الذي تبعوا دونالد ديفدسون في التأويل بأنه ليست هناك ذوات بشرية تأويلية دون تمثيلهم بوصفهم عقلانيين بدرجة أو أخرى ويمكن فهمهم على نحو بين - شخصي بدرجة أو أخرى (Macdonald and Pettit, *Semantics and Social Science*).

عادة ما تكون الحكمة الاجتماعية ملتزمة قيميا، فضلا عن كونها فردية وموجهة للفهم الذاتي. إنها تتخذ شكلا مفقودا مسبقا وفق تخصيص قيمي للوضع الراهن. هكذا يمكن أن يخصص العقائد، ويفسر السلوك، الخاصة بالحكام على افتراض أن النظام الذي تدعمه ليس عدلا. الأيديولوجية المشرعة الثالثة في العلوم الاجتماعية، وهي الأيديولوجيا الأكثر شيوعا، وترتبط خصوصا بعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، إنما تقر أنه في هذا الخصوص - وربما فيه وحده - يمكن للعلوم الاجتماعية أن تكون أفضل علميا من المعرفة المكتسبة من المجتمع. بمقدورها أن تسلم بأن الفاعلين في المجتمع يحتازون على معتقدات قيمية، وبمقدورها أن تأخذها في حسبانها في تفسيرها لما يقومون به، دون التصديق على أي من تلك المعتقدات؛ يمكنها أن تكون موضوعية، بالمعنى المألوف الخاص بالإحجام عن الالتزام بالمسائل القيمية. أيضا بحث ميثودولوجو العلوم الاجتماعية عن أسباب للتشكيك في هذا الزعم، غير أن الجدل قد عانى من التشويش بسبب الاختلاف حول هوية أنواع الالتزامات القيمية التي تكون ضارة حقيقة بمزاعم العلوم الاجتماعية (Macdonald and Pettit, *Semantics and Social Science*, ch.4).

ب.ب.

*الاجتماعية، الحقائق.

Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism (Oxford, 1982)*.
Susan James, The Content of Social Explanation (Cambridge, 1984).
Gerham Macdonald and Philip Pettit, *Semantics and Social Science* (London, 1971).
David-Hill Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).
Alan Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (London, 1970).
Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (London, 1958).

* **الاجتماعية، الفلسفة.** لا يحتاز هذا المصطلح على معنى محدد في الأوساط الفلسفة الراهنة. أحيانا يستخدم كمرادف تقريبي * «للفلسفة السياسية»، أي للإشارة إلى النقاش المعياري - التحليلي أو الجوهري - لمسائل تتعلق بكيف يتوجب تنظيم المجتمع. غير أنه عادة ما يشير إلى النقاش غير المعياري - التحليلي أو الجوهري - لما هو متضمن في الاحتياز على تنظيم اجتماعي، أي النقاش غير المعياري لنوع الكينونة التي تنشأ حين يتم تشكيل المجتمع وكيفية تعلق هذه الكينونة بأفراد البشر. سوف أتبنى هذا المعنى الأخير، بوصف الفلسفة الاجتماعية نوعا من الأنطولوجيا الاجتماعية، أي تصورا فيما يوجد في العالم الاجتماعي.

تسلم الفلسفة الاجتماعية بالمعنى الأنطولوجي بوجود مجتمع لا أفراد قصديين فاعلين فيه، أي دون ذوات يبدو أنها تسلك، فضلا عن كونهم متساويين، وفق معتقداتها ورغابها، أفراد قادرين على عرض عقلانية ـ وينشدون عرض عقلانية ـ في تشكيل تلك المعتقدات والرغاب والحفاظ عليها (Pettit, *The Common Mind*, pt.1). يتعلق السؤال الذي تثيره بما يتوجب علينا إضافته إلى المخزون الأنطولوجي للمجتمع، وفي كيفية تعلق ما يتوجب إضافته، إن كان ثمة ما يضاف، بالذوات القصدية الفردية.

يمكن لهذا السؤال أن يثار وفق خبرتنا اليومية وفهمنا للحياة الاجتماعية، أي وفق علم اجتماعنا الدارج إذا صح هذا التعبير. غير أنه عادة ما يثار ليس وفق هذا الأساس وحده، بل أيضا وفق ما تخبرنا به أفضل علومنا الاجتماعية ـ مهما كانت ـ عن العالم الاجتماعي. إن الفلسفة الاجتماعية تصبح في جزء كبير أنطولوجيا للعلوم الاجتماعية. (*فلسفة العلوم الاجتماعية)، عبر قياس المماثلة التالي. تنشد فلسفة العقل إخبارنا بما يتضمنه كون المخلوق ذاتا سيكولوجية، تماما كما تحاول الفلسفة الاجتماعية أن تخبرنا عما يتضمنه كون ترتيب ما شكلا اجتماعيا من التنظيم. حين يثير الفيلسوف أسئلة سيكولوجية، فإنه يأخذ في حسبانه كل ما نعرف، في خبرتنا بأنفسنا وبآخرين، عن علم النفس البشري. غير أنه إذا كان جادا، سوف يأخذ في حسبانه أيضا كل ما يقره علم النفس والعلوم العصبية ـ كما يراها ـ عن الذوات السيكولوجية. وعلى نحو مشابه، فإن الفيلسوف الاجتماعي الذي يتوق لطرح جرد أنطولوجي للمجال الاجتماعي سوف يأخذ في حسبانه ليس فقط المعتقدات الشائعة الخاصة بالمجتمع، بل أيضا التنويعات الاجتماعية ـ كما يراها ـ المتعلقة بذلك المجال.

يتوجب أن نشير في عجالة إلى أن مخزون المعتقدات الشائعة التي يلحظها الفيلسوف الاجتماعي قد تختلف وفق التنويعات العلمية التي يعترف بها. من يذهب مذهبا ماركسيا متطرفا في العلوم الاجتماعية مثلا أقل تأثرا ممن يذهب مذهبا أكثر محافظية بخصوص المنزلة الشائعة للزعم بأن البشر يعرفون بوجه عام أسباب قيامهم بما يقومون به: أنهم ليسوا جهلة بوجه عام ولا مضللين بخصوص دوافعهم. مرة أخرى نجد أن الوضع يشبه وضع علم النفس. تماما كما أن هناك نظريات متنافسة في علم النفس والعلوم العصبية، وتماما كما أن التنويعة العلم ـ اجتماعية تؤثر في هوية المعتقدات الشائعة عن المجتمع التي يتم التسليم بها، فإن تنوع علم النفس والعلوم العصبية يرتبط بتنوع فيما يعتبر أمرا شائعا بخصوص الذوات السيكولوجية.

ما قلناه تعلق *بالديالكتيك الذي تدافع عبره فلسفة اجتماعية أو أنطولوجيا اجتماعية بعينها. يتضمن الديالكتيك دفاعا عن مقايضة بعينها بين المعتقدات الشائعة البادية وتنويعات اجتماع ـ علمية وتقصيا لأنطولوجيا العالم الاجتماعي. ولكن ما هي الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي يتوجب أن نحكم بينها؟ ما أبرز الخطوط الفاصلة هنا؟

ثمة جانبان للحياة الاجتماعية. هناك التفاعل الاجتماعي بين الأفراد الذي تتشكل بفضله مختلف العلاقات؛ علاقات تتضمن اتصالا، حنوا، تعاونا، تبادلا، اعترافا، احتراما، أو ما شاكل ذلك. وهناك التجمع الاجتماعي لمواقف وأفعال فردية تتشكل بموجبها مختلف المؤسسات: من قبيل الوسائل الشائعة، مثل اللغات، الثقافات، والأسواق؛ جماعات مثال النادي، الاتحاد، أو الحزب، التي تكمن ماهيتها في الاحتياز على نموذج من السلوك الجمعي؛ وجماعات قد لا تحتاز إلى على هوية جمعية غير سلوكية، مثل الأجناس، الأعراق، والطبقات؛ ومصادر مشتركة من النوع الذي توضحه المتاحف والمكتبات والدول.

تعنى الفلسفة الاجتماعية بالمسائل المثارة من قبل التفاعل وتلك المتعلق بالتجمع. سوف أبدأ بمسائل التفاعل ثم أعنى بمسائل التجمع. قبل ذلك، تعليق ابتدائي. لا ضرورة لأن يتضمن التفاعل مواقف أناس قصدية؛ إن تنفسي الأكسجين الذي كان لك أن تتنفسه شكل من أشكال التفاعل. وعلى نحو مشابه، لا ضرورة لأن يتضمن المجتمع مثل هذه المواقف. يفسر التجمع مثلا حقيقة أن وزنينا يساوي 20 حجرا. يفترض أن التحدث عن التفاعل والتجمع الاجتماعي يتطلب احتياز الناس المعنيين على مواقف قصدية؛ وبذا فإنه يغفل التفاعل والتجمع من النوع المادي غير الاجتماعي.

من منحى التفاعل، المسألة الرئيسة في الفلسفة الاجتماعية هي التي تقسم بين ما يسمى بالذريين وخصومهم (Talor, *Philosophy and The Human Sciences*). يقر الذريون أن الأفراد البشريين لا يعولون على العلاقات الاجتماعية فيما يتعلق بظهور أية قدرات بشرية مميزة، فيما يرى خصومهم خلاف ذلك. يدافع الذريون عن صورة للكائنات البشرية ترى أنهم يشكلون مجتمعا بكل الخصائص المميزة التي يتميزون بها؛

الحياة الاجتماعية لا تغيرهم بأية طريقة أساسية. أما خصومهم فينكرون هذا، ويرون أن الكائن البشري لا يصبح نفسه على نحو مناسب إلا عبر خبرة العلاقات الاجتماعية.

صياغة المسألة غامضة بطريقة حاسمة، من جانبين على الأقل. إنه لا يتضح أولا نوع الارتهان الاجتماعي المقصود، وثانيا فإنه لا يتضح ما يعد قدرات بشرية مميزة. يتعين التبديد التقليدي لحالة الغموض الثانية في إقرار أن القدرة على الاستدلال العقلي والتفكير هي القدرة المتحققة العينية المقصودة. إن هذا التبديد يستدعي تبديدا لحالة الغموض الأولى، حيث يقترح أن السؤال ليس ما إذا كانت الكائنات البشرية ترتهن سببيا في علاقاتها المتبادلة بالاحتياز على قدرة التفكير. لو كان هذا هو السؤال، لكان موقف الذريين غاية في الضعف، فكل الشواهد المتعلقة بأطفال تربوا في عزلة، فضلا عن تصورنا لما نتعلمه من آبائنا ومعلمينا، يشهد ضدهم. يتوجب إذن أن تكون المسألة ما إذا كانت الكائنات البشرية ترتهن في علاقاتها بعضها ببعض بطريقة غير سببية بالاحتياز على قدرة الاستدلال العقلي والتفكير (Pettit, *The Common Mind*, pt.4).

يعقل أن يرتهن الأفراد بالعلاقات الاجتماعية بطريقة غير سببية بالاحتياز على قدرة تحدث اللغة المحلية ـ وهي قدرة متحققة عينيا؛ في غياب أفراد آخرين، أو في غياب علاقات اجتماعية معهم، لا يتضح كيف يمكن أن يعتبر الشخص متحدثا لغة مشتركة معهم. يرى خصوم الذرية أن ذات النوع من الارتهان الاجتماعي يتحكم في قدرة الفرد على الاستدلال العقلي والتفكير؛ القدرة ليس فقط، كما لنا أن نعتبرها، على الاحتياز على معتقدات ورغاب، بل على الفعل وفق ذلك الاحتياز. الذريون ينكرون ذلك، ويتشبثون برؤية مفادها أن كل ما هو متضمن في الاستدلال والتفكير، كل ما هو متطلب بطريقة غير سببية لظهورها، متوفر للفرد خارج المجتمع.

تركز الجدل بين الذريين وخصومهم على الرابط بين الفكر واللغة. اقتفى الذريون أثر هوبز الذي جادل بأنه بصرف النظر عن فائدة اللغة نسبة إلى المقاصد الاستذكارية، التصنيفية، والاتصالية، فإن التفكير ممكن دون تحدث، حتى في غياب شكل يبدأ منه للكلام. في المقابل نزع خصومهم إلى التأثر بروسو والموروث الرومانسي المرتبط به ـ وهو موروث يشمل هردر وهيجل ـ في إقرار أولا أن اللغة اجتماعية، وثانيا أن الفكر يتطلب لغة.

هيمن الموروث الذري على الفلسفة الناطقة بالإنجليزية، في حين هيمن الموروث المعارض في فرنسا وألمانيا. مصدرنا للموروث الأخير في العالم الناطق بالإنجليزية هو أعمال فتجنشتين المتأخر، حيث يقترح أن تتبع قاعدة ـ ومن ثم التفكير ـ مستحيل إلا في سياق ممارسات وعلاقات اجتماعية. يمكن إضعاف مبدأ خصوم الذرية بحيث يزعم أن تتبع قاعدة من نوع مميز ـ نوع يمكن فهمه ـ إنما يتطلب مثل هذا السياق الاجتماعي (Pettit, *The Common Mind*, pt.4). ثمة مصدر آخر لموروث ضد الذري في الفلسفة المعاصرة التي تتحدث الإنجليزية نجده في البرهان على أن محتوى فكر المرء ليس محددا بما يجري في رأسه، بل بالجماعة اللغوية التي ينتمي إليها والتي يتوق إلى أن يخلص لها (Hurley, *Natural Reasons*).

هذا يكفي بخصوص السؤال الأساسي في الفلسفة الاجتماعية فيما يتعلق بالجانب التفاعلي من الحياة الاجتماعية. ماذا عن المسائل المثارة من قبل الجانب التجمعي في المجتمع؟ ثمة عدد من الأسئلة المهمة تثيرها البنية التجميعية في المجتمع (*الكليانية الميثودولوجية والفردانية).، غير أن ثمة مسألة ذات أهمية لافتة، ما إذا كانت الكينونة التي تظهر مع التجمع الاجتماعي لمواقف وأفعال فردية تدعم المعنى الجاري للكائن الفعال القصدي: ما إذا كان حضورها يعني أن التصور السيكولوجي الشائع لبعضنا البعض ـ تصورنا لبعضنا البعض بوصفنا مخلوقات عقلانية بدرجة أو أخرى معظم الوقت ـ تصور سليم؛ ما إذا كان يعني أننا، خلافا لما يبدو، نماذج ساذجة أو قوى أعلى مرتبة (Pettit, *The Common Mind*, pt.3). ينكر الفردانيون، وهذا مصطلح يحمل دلالات أخرى، احتياز الكينونات التجمعية على هذا الأثر، في حين يصر خصومهم على احتيازها عليه.

تقر أحد أشكال الفردانية المتطرفة أن الكائن القصدي الفاعل لا يتشكل من أي تجمع، أية كينونات اجتماعية، لأنه ليست هناك مثل هذه الكينونات أصلا؛ إنها أشبه ما تكون بالتشكيلات المنطقية المستحدثة. هذا مذهب ليس مقنعا تماما، إذ من يستطيع أن ينكر بطريقة وجيهة، على الأقل للأسباب الخاصة بالمجال الاجتماعي، وجود لغات وتنظيمات وتجمعات وما شابهها؟ الشكل الأكثر إقناعا من الفردانية يقر أنه بينما أن هناك بالفعل تنويعة من الكينونات التجمعية، لا شيء عنها يقترح خطأ علم نفسنا الشائع الذي نسلم به. حقا إن هناك تواترات تجمعية ترتبط بمثل هذه الكينونات،

مثال أن ارتفاع معدل البطالة يعقبه في العادة ارتفاع في معدل الجريمة؛ حقيقة أن شيئا ما في صالح تنظيم ما يعني بوجه عام أن أفراد التنظيم سوف يسعون وراءه؛ كما أن كون إجراء بعينه في سياقات بعينها - إجراء اتخاذ قرار اقتصادي مثلا - إجراء مثاليا يضمن غالبا استقراره. غير أن الفرداني يجادل بأن الحصول على هذه التوترات ليس علامة وجود قوى لا يلحظها علم النفس الشائع، ولا تطبيق أية آلية - آلية انتخاب مثلا - تقوض افتراضات ذلك العلم. يمكن تفسير تلك الآليات بذلك العلم، في ضوء السياق الذي يجد فيه الأفراد المعنيين أنفسهم وفي ضوء فهمهم لذلك السياق - وهو فهم قد يتضمن مفاهيم مستوى تجميع متعلق.

يرتبط الجدل بين الفردانيين وخصومهم كما يتضح من هذا بمسائل التفسير الاجتماعي: مسائل في فلسفة العلوم الاجتماعية تتعلق بالمصادر المتطلبة لتفسير الوقائع والتواترات الاجتماعية (James, *The Content of Social Explanation*; Ruben, *The Metaphysics of the Social World*). قد يسلم الفرداني بأنه بمقدور التفسير الاجتماعي الركون إلى عوامل بنيوية أو تجمعية، ولكن يتوجب أن يكون قادرا على الدفاع عن أن التعلق التعليلي الذي يتم عزوه لتلك العوامل يتسق مع افتراضات علم النفس الشائع. يقر خصم الفرداني خلافا لذلك أن للعوامل التجمعية علاقة سببية بطريقة سابقة التحديد، أو وفق شكل الانتخاب المقدر، إلى حد يستوجب اعتبار علم النفس الدارج مضللا (Pettit, The Common Mind, pt.3).

ب.ب.

*الاجتماعية، الحقائق.

Susan Hurley, *Natural Reasons* (New York, 1989).
Susan James, *The Content of Social Explanation* (Cambridge, 1984).
Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York, 1993).
David-Hillel Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).
Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, 1985).

*** الاجتماعية، الهندسة.** تم الترويج لها في نقد كارل بوبر الوارد في كتابه *Open Society and its Enemies* (Princeton, NJ, 1950)، وهي تتخذ شكلين. الهندسة الاجتماعية الطوباوية، المرتبطة بأفلاطون، هيجل، ماركس، وأخلافهم الشموليين، وهي ملتزمة بتغير كلي للمجتمع عبر تخطيط مركزي وفق خطة مثالية شاملة لا تقيدها أية قيود من قبل مؤسسات اجتماعية منافسة (الكنيسة مثلا)؛ والهندسة الاجتماعية التدريجية التي تشتمل فحسب على «البحث وشن الحرب ضد أكثر شرور المجتمع خطرا وإلحاحا». إذا أغفلنا تمييز بوبر، الهندسة بوصفها نشاطا مشروعا تقوم به الحكومة أساس لدولة الرفاهة وكل أنواع *الاشتراكية والشيوعية. إنها لعنة عند *الليبرتانية، لكنه رغبة تحت بعض القيود عند *الليبرالية الحديثة.

هـ.أي.ب.

Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, 1944).
Barbara Wootton, *Freedom under Planning* (Chapel, Hill, NC, 1945).

*** الجمال.** بالرغم من نكهته العتيقة بوصفه أحد القيم العظمى في الحياة البشرية والكون، ثمة فلاسفة لا يعبأون به كثيرا. إنهم يذكروننا بأن النقاشات الخاصة بالمسائل الاستاطيقية غالبا ما تخلو من ألفاظ «الجمال» و«الجميل»، وأن النقاشات التي تتضمن مثل هذه الألفاظ غالبا ما تكون غير استاطيقية. إذا وصفنا امرأة بأنها جميلة، فهل هذا دائما حكم استاطيقي؟ يفترض عكس ذلك، إذا كانت رغبتنا نحوها أساسية في حكمنا. لذا فإن الجمال قد يكون أمرا استاطيقيا وقد لا يكون. قد يبدو مجرد طريقة غامضة في مديح الشيء: ليس ثمة فرق كبير بين كوننا أمضينا وقتا جميلا في حفلة رائعة، أو أمضينا وقتا رائعا في حفلة جميلة.

حاول فلاسفة الاستاطيقا إنقاذ مفهوم الجمال باقتراح أنه أفضل مفهوم عام *للقيمة الاستاطيقية. مفاد الفكرة هو أن الجمال ينطبق على مختلف أنواع الأشياء، أكان من صنع الإنسان أو جزءا من الطبيعة، والحكم بجمال أي شيء هو أعلى صور الإطراء الاستاطيقي. إذا كان علم الأخلاق هو البحث في الخيّر (رغم تقلبات دلالة لفظة «الخير»)، فإن الاستاطيقا بحث في الجميل. ولكن ألا تعد بعض الأعمال الفنية العظيمة قبيحة؟ يتوجب أن نتوخى الحذر هنا. العمل الذي يصور مشاهد بشعة مروعة، مثال إعمال جلوسستر في *King Lear*، قد يقال بمعنى عام إنه قبيح. ولكن مسألة ما إذا كانت المسرحية تصور أشياء سارة وجميلة، وما إذا كانت تنجح استاطيقيا، مسألتان تنتميان إلى مستويين مختلفين. الأمر نفسه يسري على أية قطعة موسيقية تكون متنافرة الأنغام ومقلقة للمستمع. رغم أنها ليست جميلة وفق المعايير المتعارف عليها، تكتسب مثل هذه الأعمال هذا النعت وفق النظرية التي تقر أن القيمة الاستاطيقية إنما تتعين في الجمال.

تعريف الأكويني للجمال الذي يقر أنه «ذاك الذي فعل فهمه ذاته يسر» يظل ساريا في بعض الأوجه، طالما قمنا ببسط دلالة «الفهم» و«السرور» قليلا. الشعور بالسرور من استقبال الأشكال والألوان المرئية، أو من توليفات الأصوات، هو المرشح الأقوى. الجمال غير المحسوس أصعب على القبول، رغم أن هذا يثير الشكوك حول «الفكرة الجميلة» أو «الإثبات الرياضي الجميل». استبعاد هذه بوصفها تعبيرات عن الاستحسان لا تشكل حالات ملائمة للحكم الاستاطيقي لا يبدو حلا مناسبا. هل فهم بنية البرهان الرياضي وبنية قطعة موسيقية في شكل سوناتا مختلفتان إلى حد يستوجب كون إحداهما فحسب «جمالا استاطيقيا»؟

ثمة إشكالية أخرى تثار في حالة الأدب، الذي لا يعد شكله محسوسا بالمعنى الدقيق. إذا كان الأدب قد يكون جيدا استاطيقيا (بصرف النظر عن دلالة هذا الحكم)، وإذا كان «الجمال» هو اللفظة التي نعبر بها عن القيمة الاستاطيقية، سوف يتوجب علينا أن نسلم بأن الرواية أو القصة القصيرة قد تكون جميلة، مهما كان قدر غرابة هذا الحكم خارج نطاق النظرية الاستاطيقية. قليل هم الذين ينكرون أن مختلف أشكال الفنون يمكن أن تكون جميلة، ولكن ثمة من يرتاب في وجوب أن يتم إطراء الفن بسبب جماله خاصة، أو أن ثمة أسلوبا استاطيقيا صرفا في اعتبار الفن بطريقة ما متميزا. صحيح أننا لا نعنى بالجمال فحسب، بل نعنى أيضا بمسائل من قبيل تكامل العمل، وما إذا كان يعرض رؤية صادقة أو مفيدة في العالم عوضا أن تشجع على التفاهة والكسل. النزعة التي تقر أن الجمال وحده هو الأمر المهم في الفن عرضة لأن يسخر منها بوصفها افتراضا *للنزعة الجمالية (الاستاطيقانية). من جهة أخرى، إذا كان بالمقدور تضمين أية قيمة يمكن للعمل الفني احتيازها في كونه جميلا، فإن الجمال حقيقة مجرد فكرة جوفاء طرحت من أجل مقاصد فلسفية.

س.جي.

*القبح.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).

M. Mothersill, *Beauty Restored* (Oxford, 1984).

Plato, *Symposium*, tr. W. Hamilton (Harmondsworth, 1972).

*** الجمال، إشكاليات علم.** الاستاطيقا هو ذلك الفرع من الفلسفة الذي يتعامل مع الفنون، ومع مواقف أخرى تتضمن خبرة جمالية وقيمة جمالية. هذا يعني أن فلسفة الفن مجرد جزء من الاستاطيقا. الباقي، الذي يمكن أن يسمى فلسفة الجمال، مكرس لطبيعة الاستجابات والأحكام الجمالية. ثمة تداخل بين فلسفة الفن وفلسفة الجمال، دون أن يتضح أن إحداهما فرع من الأخرى. الاستاطيقا المعاصرة جزء خصب ومثير من الفلسفة يسود فيه الجدل والاختلاف حتى بخصوص هوية إشكالياته. ولأن علماء الاستاطيقا يتعاملون مع مجال متنوع، فإنهم غالبا ما ينظرون إلى نقاط مرجعية مستقرة عبر تاريخها الخاص، كما يحضون على الدراية بمختلف الفنون والإحساس بقضايا فلسفية أشمل.

فلسفة الجمال. ثمة أشياء كثيرة يعتقد أنها تحتاز على قيمة جمالية. إذا أفكرنا في القطع الموسيقية، القصائد، اللوحات، التصوير السينمائي ، شدو الطيور، المناظر الريفية، الكاتدرائيات، الملابس، السيارات، وعرض الأطعمة، سوف يبدو أن الجميل بُعد مهيمن في حياتنا. ثمة مهمة مركزية تتعين في فحص ما يعنيه «الاحتياز على قيمة جمالية».

هل نتحدث هنا عن *الجمال؟ قد يكون الحق والجمال والخير قوام الفلسفة التقليدية، لكن علماء الاستاطيقا المعاصرين لن يقبلون بالضرورة أن المقوم الثاني في هذه الثلاثية يشكل الشاغل الأساسي لمجالهم. عند البعض لا يبدو أن الجمال يشكل نوعية مفردة، ناهيك عن أن يكون مجموع كل ما هو جمالي. حين نفكر خصوصا في الفن، كون الجمال هو النوعية التي تعطيه قيمته مسألة فيها نظر. في الآونة الأخير عني البعض بمفهوم *الجليل بوصفه بديلا. ومهما يكن من أمر، قد يكون من الأفضل أن نتحدث عن «القيمة الاستاطيقية » بطريقة أكثر عمومية، بينما نلحظ أن بعض الفلاسفة يعتبرون «الجمال» أفضل اسم لتلك القيمة.

السؤال الأهم خاصة *القيمة الجمالية هو ما إذا كانت «حقيقة في» الشيء الذي تعزى إليه. إن هذه المسألة تناظر الجدل بين *الواقعية - ضد الواقعية في مواضع أخرى من الفلسفة، رغم أنه ليس هناك مبرر كاف لافتراض أن القيمة الجمالية سوف تسلك بالطريقة التي تسلك بها القيمة الأخلاقية مثلا. سوف يقر نصير الواقعية المتشدد أن القيم الجمالية تكمن في الشيء بوصفها خصائص مستقلة عن استجابات أي ملاحظ، وأننا إذا أطلقنا الحكم «هذه زهرة جميلة»، أو «هذه لوحة جيدة من وجهة نظر جمالية»، فإن ما نقوله إما أن يكون صادقا أو باطلا - فهو صادق حين تختص الزهرة أو اللوحة بالخاصية، باطل إذا لم تكن تختص بها. سوف ننزع صوب الإعجاب بالشيء إذا لاحظنا القيمة الجمالية فيه، ولكن ملاحظتها ووجودها هناك، عند

نصير الواقعية، مسألتان مختلفتان.

بالانطلاق من نقطة البدء الواقعية هذه، قد يقترح المرء سبلا متنوعة تكون عبرها موضوعية القيمة الجمالية ناقصة. يقر معظم الناس أن الاحتياز على قيمة جمالية إنما يعني النزوع صوب إثارة استجابات بعينها في الملاحظ. القيمة الجمالية مرتبطة بشكل آصر بنوع الرضا الذي نستشعره حين نقوم بإدراك الشيء المعني. كون الكاتدرائية جميلة يرتهن بما إذا كان الناس الذين ينظرون إليها بالطريقة الصحيحة عرضة لأن يستمتعون بما يرون. هذا لا يعني بذاته أن الأحكام الجمالية نفسها ليست صادقة ولا باطلة. غير أنها إذا كانت صادقة أو باطلة، فإن ما تقره عن الشيء هو أنه من المرجح أن يثير إدراكه نوعا من الرضا في الملاحظ.

وفق ذلك، حاولت الكثير من أدبيات الاستاطيقا تحديد طبيعة الخبرة الجمالية أو الاستجابة الجمالية. أحد العوامل هو المتعة، الرضا، أو الإعجاب. الثاني هو الخبرة: يتعين على الاستجابة التي نبحث عنها أن تكون طريقة في الاعتناء بالشيء نفسه. في حالة الموسيقا، يتوجب أن تكون استجابة لنمط مدرك من الأصوات، في حالة التصوير السينمائي، استجابة لخبرة رؤية شيء على الشاشة. إذا اقتصرت على وصف قطعة موسيقية لي، أو سلسلة من الصور، لن أكون في وضع يمكنني من الاستجابة بطريقة تتعلق على نحو خاص بالقيمة الجمالية. مفاد الفكرة هو أن الخبرة الممتعة المتعلقة بالاعتناء بشيء في الإدراك يجب ألا تتعين في الإعجاب بشيء فقط لأنه يقوم بوظيفة محددة، يلبي رغبة، أو يحقق معيارا أو مبدأ مسبقا.

تقر إحدى الرؤى الأساسية في الاستجابات الجمالية في علم الاستاطيقا المعاصر ما يلي. ثمة استجابات ذاتية نتوقعها بشكل مبرر من الآخرين؛ ليست هذه حالات إعجاب أو نفور خاصة، لكنها متجذرة في طبيعتنا المشتركة بوصفنا كائنات خبراتية، وهي مؤسسة على استجابة استمتاع بشكل الشيء كما يعرض في الإدراك. هذا يعني، من ضمن ما يعني، أن القيمة الجمالية غير قابلة لأن تدخر في مبادئ يمكن تعلمها - ليست هناك مبادئ استاطيقية أصيلة لأن العثور على قيمة جمالية (على حد تعبير كانت) إنما يتطلب «النظر إلى الشيء بأعيننا». الأحكام الجمالية تنهض على أساس واه يتعين في شعور المرء بالمتعة، غير أنه بمقدورها الزعم بالحصول على اتفاق عام إذا كانت الاستجابة الذاتية المعنية هي استجابة كل شخص مؤهل بطريقة مناسبة.

يزعم أنصار هذه الرؤية أن الاتفاق في الحكم الجمالي اتفاق في استجابات المرء الذاتية. هكذا يبدو أننا نبتعد عن الفكرة التي تقر أن القيمة الجمالية خاصية تكمن في الأشياء. إذا كان الحكم الجمالي غير قابل لأن يصدر إلا عن شخص مارس النوع الملائم من الخبرة الجمالية، سوف يتوجب علينا قبول التالي بوصفه نتيجة: إذا أخبرني شخص أن شيئا لم أره بعد طوله عشرة أقدام، أسود اللون، ومصنوع من الحديد (وهذه خصائص ليست جمالية)، سوف أكون عادة في موقف يمكنني من تشكيل الاعتقاد بأن ذلك الشيء يختص بتلك الخصائص؛ ولكن إذا أخبرني فحسب بأن ذلك الشيء جميل أو أنه يحتاز على قيمة جمالية عالية، لن أكون في موقف يمكنني من إصدار حكمي الاستاطيقي. هذه نتيجة مربكة يتوجب أن تجعلنا نقوم بفحص مفهوم الحكم الجمالي بطريقة أكثر دقة.

ثمة رؤية أخرى تتخذها نظريات *الموقف الجمالي مفادها أننا نستطيع مقاربة أي شيء أمامنا بعقل تأملي، بحيث نتكتم أو نعزل رغابنا وعواطفنا الدخيلة. تاريخيا تعد نظرية شوبنهور في تعطيل الإرادة، التي يفترض فيها أن يصبح العقل فارغا مؤقتا من كل شيء باستثناء الشيء المتأمل فيه، أوضح الأمثلة على تلك الرؤية وأشدها تطرفا. أحيانا تعمل نظريات الموقف الجمالي على دعم الفكرة القائلة إن القيمة في المواقف الجمالية لا تكمن في الشيء المدرَك بل في ولوجنا وضعا ذهنيا محررا ومتفتحا. على ذلك، ساورت نقاد الموقف الجمالي المتأخرين الشكوك حول وجود مثل هذا الوضع الذهني أو، حال وجوده، ما إذا كان أكثر أهمية من مجرد التركيز على ما يراه المرء أو يستمع إليه.

يقترح نهج الموقف الجمالي أن أي نوع من الأشياء قد يكون مناسبا للخبرة الجمالية القيمة، ما يثير تساؤلا أكثر شمولية: في محاولتنا تفسير القيمة الجمالية والخبرة الجمالية، هل يتوجب علينا التعامل مع الفن بطريقة مميزة؟ يزعم بعض الفلاسفة أن المجال الفني هو الموطن الحقيقي للأحكام الجمالية، وأنه نادرا ما يتوجب علينا التفكير في إصدار أحكام جمالية على الطبيعة ما لم نكن ننتمي إلى ثقافة منتجة للفنون. إذا اعتقدنا في صحة زعمهم، يتوجب أن يتعين موضع انشغال نظريات الجمال في الأحكام والاستجابات الخاصة بالفن. بيد أن تلك الاستجابات عادة ما ترتهن إلى حد ما بالدراية بأشياء من قبيل الأسلوب والجنس الفني الذي تنتمي إليه القطعة المعنية، هوية مقاصد الفنان، أو على الأقل الفترة التاريخية والإمكانات

الثقافية المتوفرة. ثمة شيء اسمه فهم العمل الفني: كيف يتعلق مثل هذا الفهم بأحكام الفن الجمالية؟ من جهة، يبدو أن للملاحظ الجاهل الحق في إصدار أحكام جمالية مؤسسة على استجاباته؛ ومن أخرى، يتوجب أن يتاح المجال من حيث المبدأ للأحكام الجمالية الصادقة والباطلة، التي ينزع الخطاب الجمالي العادي إلى افتراض إمكانها.

يمكن أيضا دراسة الجمالي بوصفه ظاهرة، ودراسة النظريات المتعلقة بالقيمة الجمالية، من منظور اجتماعي أو تاريخي. عادة ما يزعم أن إصدار أحكام جمالية من قبل طبقات بعينها في المجتمع، وفكرة الجمالي ذاتها بوصفه موضعا لقيمة مكتفية بذاتها، تؤديان وظيفة سياسية أو أيديولوجية. بيد أنه يتوجب علينا تنكب الافتراض المشكوك في أمره الذي يقر أن مثل هذه المزاعم، إذا كانت صادقة، تثبت أن مفهوم القيمة الجمالية بأسره يعد زائفا بطريقة أو أخرى. قد يؤدي حضور مباراة في كرة القدم، من منظور سياسي، وظيفة الحفاظ على هويات الطبقات؛ لكن هذا لا يغير من حقيقة أن الناس يقومون بتقويم جودة المباريات واللاعبين. وعلى نحو مماثل، الأحكام الجمالية تطلق، وفحواها إنما يتعلق بالقيمة الجمالية. بصرف النظر عن أدوارها الاجتماعية (التي قد تكون متنوعة)، نظل قادرين على التساؤل عن ماهية الأحكام الجمالية والقيمة الاستاطيقية.

فلسفة الفن. يفترض أحيانا أن الجمالي هو الشاغل الأساسي في الفن. بيد أن هذا الافتراض جدير ببعض المعاينة. ما لم يشتمل «الجمالي» على كل شيء يمكن تصوره ذا قيمة في الفن (بحيث يجعله مفهوما عقيما)، قد يحتاز الفن على قيم ليست جمالية. مثال ذلك أنه قد يحتاز على قيمة علاجية، أو قد يهبنا رؤى أخلاقية، أو يساعدنا في فهم عهود تاريخية أو وجهات نظر تختلف جذريا عن تلك التي نقرها. قد نعجب بعمل بسبب صوابه الأخلاقية، وقد ننفر منه بسبب فسوقه أو زيفه السياسي. هل كل هذه أمور تتعلق بالقيمة الجمالية؟ إذا لم تكن كذلك، فإن *النزعة الجمالية تطرح مفهوما ضيقا في قيمة الفن. دون الإذعان إلى رؤية ذرائعية تقر أن مفاد الفن هو أن يكو ن دوما وسيلة لغاية مفارقة له، يتوجب علينا أن نسلم بأن الأعمال الفنية تحتاز على عدد متنوع من القيم. عداء أفلاطون الشهير لممارسات فنية بعينها مؤسس أساسا على فكرة وجوب أن نطلب من الفنان عناية بالحق وبنماذج أخلاقية مناسبة من السلوك. إننا نسرف في التبسيط حين نقول إنه أخطأ كلية في فهم معنى الفن.

كثير من فلسفات الفن المعاصرة غير معنية *بالفن الذي يبدو لكثيرين مفهوما عفّ عنه الزمن أو غير قابل للتفكر. وجود سبب يتجاوز الظروف التاريخية يجعل من مسألة تماثل الموسيقا، الرسم، المعمار، الدراما، الروايات، الرقص، الأفلام وأشياء غيرها في كونها *فنا مسألة محل جدل. رغم أنه لا ريب في أن محاولات تعريف الفن إنما تُطرح ضمن تعبير علم الاستاطيقا الموجز، إلا أنها لا تشكل دائما المقاربات الاستهلالية الأكثر خصبا. لقد شعر الكثيرون، منهم كاتب هذا المقال، أن أكثر تعاريف الفن إثارة («الفن تعبير عن العاطفة»، «الفن بوصفه شكلا ذا مغزى») تنزع إلى أن تكون ضيقة أكثر مما يجب، في حين أن البدائل الراهنة التي تتسم بكونها شاملة إلى حد كاف تخفق في إخبارنا عن أهمية الفن. من أشهر تلك التعاريف التعريف المؤسساتي الذي طال حوله الجدل، والذي يربط منزلة الشيء بوصفها فنا بالدور الذي يقوم به ضمن ممارسات «عالم الفن».

غالبا ما تكون الأعمال الفلسفية المنتجة في الفن الخاصة بعلم استاطيقا اليوم أكثر تحديدا من حيث موضع انشغالها، فهي تقوم بفحص شكل فني معين وتطرح بخصوصه أسئلة محددة. مثال ذلك، كيف تقوم الموسيقا بالتعبير عن العاطفة؟ ما الذي يجعل اللوحة صورة تتعلق بشيء ما؟ ما الذي يحدث عندما نتخيل شخصيات في رواية، أو مسرحية أو فلم سينمائي؟ كيف يتميز عمل أدبي عن عمل أدبي آخر؟ (*التعبير، *القصة الخرافية، *التزييف، *الخيال، *الاستعارة، *الموسيقا، *التراجيديا، *التمثيل في الفن.) بطرح هذه الأسئلة، غالبا ما يقوم فيلسوف الفن باستدعاء مفاهيم فلسفية من قبيل الهوية، المعنى، القصد، وأوضاع ذهنية أخرى مثل الاعتقاد، العاطفة، والخيال. بعض أجزاء علم الاستاطيقا تشكل أيضا أجزاء من فلسفة العقل والميتافيزيقا.

عندما نتعامل مع الفن، نكون معنيين إلى حد كبير بالمصنوعات الفنية المنتَجة قصدا. ولكن، طالما قلنا ذلك، ثمة فروق تميز بينها. السيمفونية ليست شيئا ماديا، وكذا شأن أشياء أخرى قد تكون لها تعينات متعددة (مثل القصة القصيرة أو الفلم السينمائي). يبدو أن اللوحة أقرب إلى أن تكون شيئا ماديا، رغم أن التفكير في وسائل رسم الصورة في اللوحة التي يمكن عبرها إعادة إنتاجها يجعلنا نستشعر إشكاليات الهوية التي قد تثيرها الأعمال الفنية. هل العمل الفني هو ذلك

الشيء المعلق على حائط معرض للرسم بعينه، أم أنه الصورة التي تجدها أيضا في كتب الفن والبطاقات البريدية التي تحملها معك إلى البيت؟ تثير الفنون الأدائية إشكاليات أكثر تعقيدا: كل أداء لمسرحية أو أوبرا قابل لأن يخفق، رغم أن المسرحية واحدة من أعظم المسرحيات التي كتبت. هذا يقترح أن المسرحية ليست متماهية مع أدائها ـ ولكن ما هي إذن؟ لا سبيل للخوض في هذا الأمر إلا عبر ولوج الميتافيزيقا ـ وهذا ثمن غالبا ما يبدي علماء الاستاطيقا المعاصرون استعدادا لدفعه.

على ذلك، عادة ما تظل الأعمال الفنية أشياء منتَجة قصدا. أيضا فإنها أشياء ذات أنماط استقبال واستهلاك خاصة. توضع اللوحات حيث يمكن أن نراها بطريقة بعينها، الموسيقا يستمتع بها أو يتم تحليلها في الغالب عبر الاستماع إليها. طريقة الإنتاج والاستقبال تثير سؤالين متواترين في فلسفة الفن: ما علاقة العمل بالعقل الذي أنتجه؟ وما علاقته بعقل من يدركه ويقدره؟ كمثال على هذا، اعتبر العاطفة و*الموسيقا. قد نقول إن الموسيقا تحتاز أو تعبر عن خاصية عاطفية. على اعتبار أن العواطف حالات ذهنية، قد نحسب أن العواطف تلج الأصوات بداية بأن تكون في ذهن المؤلف أو المؤدي الموسيقي، أو قد نحسب أن استجابات المستمع العاطفية تُسقط بطريقة ما على الأصوات. بيدي أن هاتين المقاربتين لا تحتازان على وجاهة كافية، وبذا يطرح سؤال جديد: يبدو أن الموسيقا تقوم بنفسها بالإشارة إلى العواطف أو بالرمز إليها ـ كيف؟ لم يتسن بعد لعلم الاستاطيقا التفاهم مع هذه الإشكالية المحيرة. ثمة نمط مشابه في حالة التمثيل الفني، نجده في التساؤل: ما الذي تصوره اللوحة، وما الدور الذي تقوم به مقاصد الفنان والتأويلات التي قد يخمنها الملاحظ؟ أم أن اللوحة نفسها تحتاز على معنى عبر كونها طرفا في علاقات رمزية تربطها بالعالم؟ إذا صح هذا، فما مدى تشابه واختلاف التصوير عن التمثيل اللغوي؟

اختلفت إلى حد كبير وجهات النظر فيما يتعلق بالدور الذي يقوم به عقل الفنان في تحديد هوية العمل الفني. في أحد الأطراف، نجد نظرية كروتشه وكولنجوود التي تقر أن العمل الفني تعبير عن عواطف الفنان، وأنه يوجد أساسا في عقله. في الطرف الآخر، ثمة رؤى متعددة في النظرية الأدبية، تشتمل على مفهوم الأغلوطة القصدية و*مبدأ موت المؤلف. لأسباب متنوعة، تقر هذه الرؤى أن العمل الفني، أو النص، يمكن بل يتعين أن يفسر دون أية إشارة إلى عقل المؤلف المفترض الواقف خلفه. المسائل الفلسفية المتضمنة هنا معقدة. مثال ذلك أن الحكم بأن تأويل النص وتأويل عقل الفنان منفصلان تماما قد يكون مجرد وهم. ثمة حاجة إلى الخوض في فلسفة العقل، كي نعرف كيف يصبح الناس بوجه عام مدركين لحالات ذهنية من قبيل المقاصد، وما إذا كان تأويل النص قابل لأن يردّ إلى تأويل سلوك المرء كما هو مشكّل من قبل مقاصده. غير أنه يتوجب علينا الحذر من الابتعاد أكثر مما يجب عن ممارسة القراء العاديين. تأويل كثير من الناس لراوية ما يتأثر بشكل حاسم بمعتقداتهم بخصوص مؤلفها. كونه ذكرا أو أنثى، أوربيا أو أفريقيا، يحدث فرقا في تأويلهم. من يحق له الوعظ بأن هؤلاء القراء على خطأ؟

يطرح الخطاب النقدي الخاص بالفنون (أي النقد الأدبي، النقد الموسيقي، أو نقد الفنون البصرية) موضوعا مهما آخر في فلسفة الفن. حتى الآونة الأخيرة اعتبرها المفهوم الفلسفي في *النقد الفني إما شكلا من أشكال أحكام الخبراء النقدية التي تمكن الآخرين من العثور على القيمة الجمالية في العمل، أو ممارسة تأويلية للبحث عن المعنى الذي يحتازه العمل. للنقد في مختلف المجالات تراثه وسبله الخاصة في التنظير حول نفسه، ويتوجب على فلسفة النقد الإفادة من الدراية بتلك السبل. على ذلك، السؤال عما يفيد منه النقد من الفلسفة لا تسهل الإجابة عنه. الذين يظلون يؤمنون بالمشروع الفلسفي يثقون في أنه كلما كان التصور المطروح لطبيعة القيمة الجمالية، الإدراك، المعنى، القصد، الهوية، وما في حكمها أكثر وضوحا، كان وضع وصف الخطاب المتعلق بالفن أفضل.

في المقابل، يقف المقربون من تطور النقد نفسه موقف المناهض لهذه الرؤية، وهم يزعمون تقويض كل مفهوم للمعنى أو القيمة يعد مستقرا، ولا يقبلون الطريقة التي ينزع الفلاسفة إلى التساؤل بها عن هوية العمل أو المؤلف، وآراؤهم في أفضل الأحوال متضاربة فيما يتعلق بمفهوم الجمالي. هكذا تواجه فلسفة النقد معضلة: إما الخوض في جدل مع النظريات الناشئة عن النقد نفسه، وتقحم نفسها في محاولات مطولة لتبرير نهجها، أو تواصل مهمتها الخاصة في التوضيح، مخاطرة بإنتاج تصور مثالي في النقد الأدبي قد لا يكون متعلقا بالممارسات الفعلية إلا على نحو ضعيف.

لقد تحدث أفلاطون عن «نزاع قديم بين الفلسفة والشعر». كان تصوره للفلسفة بوصفها بحثا عقلانيا في الحق والخير مؤسسا على الزعم بأنها مميزة ومفضلة

على الفنون. لم يكن *الشعر مرشدا للحق، وما كان بالمقدور التعويل عليه في تحديد معاييره الخاصة. يزعم بعض الفلاسفة المتأخرين أن فلسفة الفن عملت ضمنا منذ ذلك العهد وفق الافتراض نفسه، وأنه حين تكون قيمة الفنون محل جدل، يتوجب أن نرتاب في أحقية الفلسفة في فض النزاع. ما أن تبدأ فلسفة الفن في طرح إشكالياتها على هذا النحو، حتى تشرع في الانشغال بطبيعة الفلسفة بوجه عام.

سي.جي.

R.G. Collinwood, *The Principles of Arts* (Oxford, 1938).

A.C. Danto, , *Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

O. Hanfling (ed.), *Philosophical Aesthetics: An Introduction* (Oxford, 1992).

I .Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Merdith Oxford, 1969).

E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value: Studies in Philosophical Aesthetics* (Cambridge, 1983).

R. W.ollheim, *Art and Its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980).

* **الجمال، تاريخ علم.** يرجع عهد الاهتمام الفلسفي بالفن واهتمامات مماثلة بالطبيعة إلى الفلسفة اليونانية. غير أن الشكوك تكاد لا تساور أحد في أن عهد علم الجمال (الاستاطيقا)، أو فلسفة الفن (وهما مختلفان في جوانب أساسية) إنما يرجع إلى الأثر التأسيسي الذي أحدثه كتاب كانت *Critique of Judgement*. لا ريب أن النقاش الفلسفي للجمال والمفاهيم المرتبطة (التراجيديا، الجلال) قد شغلت الأدبيات القديمة وما قبل الحديثة معا ـ أفلاطون، أرسطو، وأفلوطين ضمن الأقدمين؛ أوغسطين، وتوما الاكويني من الوسيطيين؛ وفي فترة ازدهار الموروثين الأفلاطوني والأرسطي إبان أوج عصر النهضة والفترة المبكرة من العصر الحديث. ولكن باستثناء خاص لأرسطو *Poetics* و *Rhetoric* الذي سوف يعتبر نموذجا يقاس عليه للتحليل، كما في كتاب نورثرب فري **(1957)** *Anatomy of Criticism*، كان الركون إلى مواريث أقدم عهدا متقطعا، مهجورا، وإلى حد ما غريبا. لم يتم الاهتمام أساسا بإسهامات أفلاطون *(Republic, Ion)* إلا لمحاولتها المبكرة لعقلنة المراقبة الأخلاقية والسياسية للشعراء والفنانين (فضلا عن تلميحها إلى نظرية في الإلهام الشعري). لا سبيل لإثارة جادة للمبدأ الشهير الذي يقر أن *الفن محاكاة *(mimesis)* لمحاكاة الطبيعة (حيث الطبيعة نفسها غير مستقرة ولا تعد يقينة وفق المنظور الواقعي) ما لم يكن مذهب المثل صحيحا وقابلا للمقاربة الابستمولوجية. كل من ذينك التخمين مشكوك في أمره، رغم أن تأثيرهما كان قويا. تصور أرسطو *للتراجيديا بوصفها جنسا مائزا يظل إلى يومنا هذا نموذجا لتحليل الشكل الأدبي، رغم أنه يرتهن بدوره بالتعليم المريب الذي يقر أن النوع البشري يعرض، في شكل ثقافي، بنية أساسية يمكن لها أن ترشد بطريقة صحيحة التجريد المعياري لفحوى الفن العام (تطهير *المحاكاة من الفعل البشري الذي يقضي على نفسه، في التراجيديا). التطور الأكثر قوة وأصالة وتأثيرا للفكرة القديمة الخاصة بترتيبنا التصاعدي للمحسوسات وفق مثل قابلة للفهم (بالمعنى الأفلاطوني) نجده في *Enneads* أفلوطين (القرن الثالث قبل الميلاد)، خصوصا في الكتاب الأول، الفصل السادس.

كانت هو أول من منح الاستاطيقا دورا منطقيا وفلسفيا مميزا ضمن نسق فلسفي كامل. فضلا عن ذلك، استبين أن النسق المعني، ما يسمى بمثالية كانت المتعالية أو النقدية، كان شكّل نقطة تحول حاسمة، بل إن كثيرا يرون أنه نقطة التحول الحاسمة الوحيدة في فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين. الراهن أنه لولا ذلك التأثير الأوسع ما كان لنا أن نتيقن من مدى أهمية استاطيقا كانت في نهاية المطاف. لا ريب أن مواضيعه ـ تناقضات الذوق، تحليل الجميل والجليل، منطق الأحكام الجمالية، العبقرية والحرية الخلاقة، الوظيفة الأخلاقية لعلم الجمال ـ تعد ضمن القضايا الرئيسة في هذا المجال. بيد أن مسألة ما إذا كان هناك ترتيب موحد ومميز منطقيا للأحكام يمكن عزله على اعتبار أنه «جمالي» في مقابل تقريبي «للمعرفي» (أو العلمي) و«الأخلاقي»، ومسألة ما إذا كان السياق النقدي المتعلق بالأعمال الفنية قابل على نحو وجيه لأن يدرج تحت الجمالي (وفق رؤية كانت) لم تعودا مسائل ملحة ـ بل لم تعد واعدة ـ رغم أن حينا من الدهر قد أتى كانتا فيه كذلك. حين يقوم كانت بفحص منطق «أحكام الذوق» (أو أحكام *الجمال، أو الأحكام المتعلقة بما هو ممتع على طريقة الجميل) فإنه يعود على نحو مميز إلى الطبيعة أكثر مما يعود إلى الفن. إنه يعامل الأحكام الجمالية على اعتبار أنها كلية، ولكن عبر المتعة (تلك الكلية المفترضة الخاصة بالمشاعر الذاتية الصادقة الخالية من المقاصد) التي تدرك من المظهر المحسوس وليس عبر المفاهيم المحددة التي عادة ما تقوم في البداية بتثبيت مواضيع الأحكام. إنه لا يحاول تسوية الخلاف

هنا بين الطبيعة والفن؛ وعلاقة تصوره، رغم أنه حظي بآذان صاغية لم يحظ بها غيره، بتاريخ النقد الفني الراهن ليست آصرة - إذ لم يعد هذا النقد معنيا على وجه الخصوص بمفاهيم من قبيل الجمال والمتعة والمشاعر النزيهة والافتراضات المجمع عليها. تصور كانت المختلف جدا «للجليل أكثر أهمية من معالجته للجميل، بسبب تعلق التوجه والمفاهيم النقدية وبسبب فحوى الحكم المنعكسة المهم نسبة إلى معنى حيواتنا؛ هذه وسمات أخر يتسم بها نسق كانت الأكبر تجعل آراءه أقرب إلى علم تأويل القرن التاسع عشر الرومانسي.

بطرق بيّنة، لمحاضرات ج.و.ف. هيجل في فلسفة الفنون الجميلة، بسبب سطوتها على التاريخ الفعلي وملامح مهمة في الفنون الأساسية وبسبب فهم هيجل المميز لأهمية الطبيعة التاريخية لإنتاج وفهم الفنون، حق مماثل في أن تزعم أنها شكلت الاهتمامات التي تحكمت في فلسفات الفن الحديثة. المفارقة تكمن في أن تأثير هيجل على الاستاطقيا التحليلية طفيف نسبيا. ومهما يكن من أمر، ونحن نقارب القرن الجديد، محتم على تحليل «الجمالي» بوصفه مقولة متجانسة تسري على حد السواء على الطبيعة والفنون أن ينحسر؛ فيما تتنامى قوى التبيت الثقافي والتأريخية الكامنة في الفنون. قلما يستبان اهتمام هيجل بفهم الفن عبر روح الثقافة التاريخية المعطاة قبل تدخله، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين (وحتى الآونة الأخيرة) لم ينافس إلا بطريقة ضعيفة في علم الجمال الذي كتب بالإنجليزية. للمرء أن يقر أن ذلك الاهتمام قد هيمن اليوم، رغم أنه انفصل كثيرا عن رؤية هيجل نفسه في التاريخ.

في مرحلة مبكرة، شدت مواضيع كانت من أزر الاهتمام باستاطيقا القرن الثامن عشر الإنجليزية الامبيريقية (التي تأسست عليها استاطيقا كانت)، خصوصا تصور ديفيد هوم في أحكام الجمال، ربما بسبب النزوع العام - الذي يتدارك بعض اهتمامات الأقدمين (سيما اهتمامات أوغسطين وبالطبع أفلاطون) - نحو رؤية الجمال وتمييزات مماثلة (التراجيدي والجليل، كما في دراسات أرسطو ولونجينوس) بوصفها محددة، ثابتة، ومتاحة للتحليل العقلاني (أو التاريخي). موضوع هيوم المزدوج (في دراسته 'On the Standards of Taste')، والخاص بأحكام الجمال الناشئة عن «العاطفة» والتي تدعي على ذلك قبولا كليا، يقترب بشكل بيّن من تصور كانت الأكثر منظومية.

بهذا المعنى المحصن، أثر التوجه الكانتي في تلقي معظم تاريخ الاستاطيقا، حتى حال أن شابته مسحة أجنبية تميز بها. بمعنى مشابه بطريقة ما، يستدعي اهتمام كانت بالقيمة الأخلاقية للجمالي مقارنة بالرؤى المختلفة كثيرا التي قال بها أفلاطون *(Republic)* وأرسطو *(Rheric, Poetics)* ورؤى أوغسطين *(On the Beautiful and the Fitting, On the Music)* وتوما الأكويني؛ أيضا محتم على ذلك الاهتمام أن يستدعي مقارنة بمحاضرات فردريك ويلهم شلنج في *The Philosophy of Arts* التي ألقيت عقب سطوة كانت، والتي عملت بطريقة مثيرة على تسوية الخلافات من وجهة نظر كانتية بين الرؤى الكانتية والرؤى الهيجلية ؛ و(في القرن التاسع عشر) المقارنة أساسا مع رؤى آرثر شوبنهور وفردريك نيتشه في *The Birth of Tragedy* اللذين عملا على تعتيم رؤية وظيفة الفن (التي لم تعد عقلانية أو محررة بالمعنى الكانتي) وإن تجاوزا بوضوح مفهوم كانت في الجمالي.

لا يكمن الأمر المهم إذن في التفاصيل بل في الاعتبار العام الذي أصبح معنى كانت في النظام الفلسفي وفقه مسيطرا على الاستاطيقا، دون أن يستلزم هيمنة نظريته (في الجميل) . لقد قام كل من شوبنهور ونيتشه - حيث أثر شوبنهور في نيتشه ولكن ليس على طريقة المثاليين الألمانيين - بالتنظير، وعلى نحو مثير، بخصوص وظيفة الفنون في دعم الحياة. تصور فرويد للفن والعصاب مستفيد واضح من ذاك.

ليس من الصعب تصنيف المواضيع التي أسرت اهتمام الأقدمين. بيد أن سردها تاريخيا يغامر بإعطاء انطباع بوحدة مجال الاستاطيقا المفترضة. الموضوع الرئيسي عند أفلاطون وأرسطو هو المحاكاة - التي يمكن وفق دلالتها العامة أن تفسر على اعتبار أنها «تمثيل» للطبيعة و/أو الواقع، محكوم برغبة مقصودة في التشبث قدر الإمكان بما هو ثابت في الواقع (ومن هنا انبثقت شكوك أفلاطون ذائعة الصيت في فن الشاعر *(Republic)* وإطراء أرسطو «العلمي» للتراجيديا *(Poetics)*، بحيث يتم تقويم ذلك التمثيل وفق الوظيفة التجريدية للجمال والفنون الدنيوية. يبدو لنا أوغسطين محدثا بطريقة مفاجئة، جزئيا لأنه لم يتسرع في إدراج تقويم الجمال في العالم الطبيعي تحت أي شيء من قبيل متعاليات الأكويني الإلهية، وجزئيا لأنه حاول تحديد السمات المكونة «للجميل» بطريقة تحليلية (عبر الوحدة والنظام مثلا). بيد أن هذه المواضيع لا تنتقل بسهولة من فلسفة إلى أخرى، حين يتم تجريدها من مشهدها التصوري الأصلي، رغم أن ثروات تاريخ الاستاطيقا، التي تمت

المطالبة باستردادها إلى حد كبير في منتصف القرن العشرين، تفضي إلى مثل هذا الانطباع المضلل.

لأسباب تتعلق بهذه الاعتبارات، يعد تاريخ الاستاطيقا (وبتعبير أوضح: تاريخ فلسفة الفن)، نسبة إلى كل المقاصد العملية، تاريخ تحليلات القرن العشرين الموجهة بداية من قبل مختلف اهتمامات كانت وهيجل والتي تعود إلى الوراء بحيث تستعيد النقاشات المبعثرة للفنون التي أسرت اهتمام المفكرين الأقدمين والوسيطيين والمحدثين المبكرين.

في تاريخ الاستاطيقا الأنجلو ـ أمريكية في القرن العشرين، نعثر على ثلاث مراحل متميزة يمكن تحديدها على النحو التالي: (1) الاستجابة الامبريقية لمثالية بنديتو كروتشه و ر.ج. كولنجوود، التي تعينت إرهاصتها المبكرة في ظهور مجموعة وليام التون المؤثرة *Aesthetics and Language* عام 1954 والأعمال اللاحقة، خصوصا تلك التي قام بها مورو بيردسلي وفرانك سبلي؛ (2) إحساس تدريجي بإخفاق الامبيريقية نسبة إلى نظرية الفن، وانحسار للفهم الامبيريقي «للجميل» ارتبطا بمجموعات من قبيل الطبعتين الأوليين من كتاب جوزيف مارجولي *Philosophy Looks at the Arts* اللتين صدرتا عامي 62 و 78، واتضحا خصوصا في أعمال نيلسون جودمان، آرثر دانتو، جورج ديكي، وجوزيف مارجولي؛ و(3) اهتمام معمق بقضايا الأنطولوجيا، التاريخانية، التأويل، الهجوم على النزعة الكليانية والضرورات الخاصة بالأشياء de re ، والقصدية، وهي قضايا يتضح أن نزرها يسير في الأدبيات التحليلية، ومن ثم فهي تتضمن محاولة دمج مواد من مصادر معاصرة في أوربا القارية، خصوصا أعمال رومان انجاردن، رومان جاكبسون، جان بول سارتر، موريس بوني، جورج لوكاش، بول روسير، مارتن هيدجر، وجاكو دريدا. يمكن لهذا المخطط أن ينتج تقسيما خماسيا عبر إضافة مرحلة مثالية مبكرة تشتمل على معظم الأعمال الأوربية قبل استجابة الاستاطيقا الأنجلو ـ أمريكية التحليلية التي سلف ذكرها؛ ومرحلة متأخرة تشجع على بذل جهود جديدة لطرح نسق منظومي يشتمل أو على الأقل مشكّل من قبل قراءة منتخبة من مواد «تحليلية» و«قارية» مستمدة من موروث غربي أعيد توحيده بطريقة مرنة. بمسح هذا العرض التاريخي العام، يكتشف المرء أحيانا اهتماما مكثفا بأعمال شخصيات من أمثال ادموند هوسرل، فيرنناند دي سيسير، ويلهام دلتاي، جون ديوي، ارنست كاسيرير، لودفيج فتجنشتين، جي. ل. أوستن، وآخرين تشكل رؤاهم وجهة تيارات فرعية ضمن تاريخ الاستاطيقا الاحترافي الأضيق.

سوف يجادل الكثير بأنه لم يتم تشكيل معنى صريح للاستاطيقا بوصفها مجالا احترافيا متميزا إلا منذ تأسيس الجمعية الأمريكية للاستاطيقا (و *Journal of Aesthetics and Art Criticsm*) قبل حوالي خمسين عاما. وبالطبع فإن هذا لا يتعلق بالإسهام المبرز في نظرية الفن خصوصا من قبل الموروث الألماني ما بعد الكانتي العظيم (الذي يشتمل على ما هو أكثر من الحركة المثالية) والذي يتعين أن يضم، بوصفهم الأكثر أهمية وتأثيرا، فردريك شلنج، آرثر شوبنهور، وفردريك نيتشه (فضلا عن هيجل). بمعنى ما، شغل الموروث الألماني بأسره، من شلنج حتى هيدجر، أدورنو، وجادمر، بالحاجة إلى الزعم باستعادة وحدة تشتمل على الفينومونولوجي والنيوميني، أو الظاهري والواقعي. في خصوص الوظيفة الإلهامية للفن، تستبق أعمال شلنج أعمال هيجل. إن المرء ليعثر على أشكال ذلك الموروث المختلفة حتى عند مفكرين متباينين من أمثال ماركس وتولستوي وفرويد؛ تصور كانت للجلال والعبقرية إنما يعين مقاربته اللصيقة لهذا الموضوع.

لا يسهل دوما اقتفاء القضايا الرئيسة في استاطيقا القرن العشرين، حتى ضمن تاريخها المعقم (بطريقة لا مناص منها). يصعب مثلا موضعة كروتشه وكولنجوود ضمن التيارات التي تبدأ من هيجل وتنتهي بفيكو والتي غالبا ما ينسبا إليها. ورغم أنه عادة ما يعامل بوصفه من أنصار كروتشه، فإن كولنجوود يعارض على نحو خاص بعضا من مبادئه الأساسية، مثال فصل كروتشه الحاسم بين الفلسفة والتاريخ ومماهاته المتطرفة بين الحدس والتعبير في الفنون. لقد أكد كولنجوود على مماهاة التاريخ والفلسفة بسبب مذهبه في «الافتراضات المطلقة» التي تفترض ويتم الالتزام بها (فيما يزعم) في كل أساليب تفكير وأفعال المرء (والتي يتضح أنها ليست صحيحة ولا باطلة لكنها تشكل أفق توجهات المرء). أما كروتشه فيعتبر «الحدس شكلا مميزا (وأساسيا) من المعرفة ـ إدراك الفرديات ـ دون تضمين فحوى وجودي وقبل إعمال المفاهيم المنظومية. عند كولنجوود، الذي افتتن بالفنون التشكيلية، تقوم التعبيرات بتفريد عاطفة مولدة ولكن دائما عبر المصادر التصورية العارضة الخاصة بالأعمال اليدوية؛ في المقابل، عند كروتشه، المغرم أساسا بالأدب، الصورة الحدسية الابتدائية (وعي عاطفي منبثق بما لا يتسنى أسره تصوريا) تسوغ المطالبة بهوية معرفية مميزة بين الحدس والتعبير عبر سبل مثالية أو ذهنية.

يشرع المرء في رؤية علة تبرم الامبيريقيين. المثالية التي يتقاسمها كروتشه وكولنجوود بشكل غير واضح أصبحت تفهم أساسا بطريقة ذاتية، دون عناية كبيرة بالجوانب المعقّدة المتعلقة بالسياق الثقافي التاريخي (المبدأ الهيجلي) أو الدقة الميثودولوجية في الحكم التأويلي (المبدأ الكانتي). وفق هذا الاعتبار، يعنى هؤلاء المفكرون بأحاجي تتعلق بالتالي: (1) العلاقة التصورية بين الفن والأعمال اليدوية؛ (2) المصادر المعرفية المتحررة نسبيا من البنية التصورية (اللغوية أو القضوية)، خصوصا المتعلقة بالفن؛ (3) اعتبارات من قبيل الحرية، الخلق، الأصالة، التعبير الذاتي، التي يعمل الفن على التمكين منها؛ (4) تحليل التعبير الفني؛ و(5) العلاقة النظرية بين الفن والعلم وبين الفهم النظري والعملي. عبرها تتبوأ قضايا أساسية بعينها مركز الصدارة، ولكن على حساب أعمال أولئك المفكرين.

في المعسكر الامبيريقي، تعزى أول وأقوى صياغة مؤثرة (رغم أنها بدائية إلى حد كبير) إلى كتاب جورج ستنيانا (1896) *The Sense of Beauty*، الذي عزز الصعوبة المتواترة الخاصة بعقد مصالحة بين الإحساس الامبيريقي والتعبير القصدي. لقد تم حل هذه الأحجية، بطريقة سطحية لكنها بارعة، عبر «امبيريقية» يزايد قدر بذخها في عمل جون ديوي (1934) *Art as Experience*. على ذلك فإن حجر العثرة الذي يواجه *الامبيريقية دوما إنما يتمثل في الفنون الأدبية، إذا أن ذات بنية اللغة التي تحتاز على معنى بدت أنها تتجاوز موارد الامبيريقية المتشددة. الصعوبة الأعمق إنما تكمن في أن الامبيريقية أقدر على تحليل «الجميل» بوصفه نوعا من الخصائص الثانوية التي يمكن تمييزها (كما في الخصائص الجوية، الجهوية، اللمسية والبصرية الفاعلة) منها على تحليل الأعمال الفنية بوصفها كذلك. إننا نرى هذا إلى حد في كتاب ديوي المؤثر، الذي يصور الجميل على أنه يأسر كل ما هو «محقّق» في «الخبرة» البشرية (تصنيف أبله) - ومن ثم فإنه يرتبط (ولكن بطريقة غامضة) بتقدير الفن. غير أن النزوعات ذاتها، متحررة من تأثير ديوي، قد تلحظ فيما يرجح أن يكون أشهر نموذجين للاستاطيقا الامبيريقية؛ كتاب بيردسلي (1958) *Aesthetics* ودراسة سبلي (1959) 'Aesthetic Concepts". وفق هذا، هيمن كانت وهيوم على الاستاطيقا التحليلية.

نلحظ أكثر من أي شيء آخر في جهد بيردسلي غيابا شبه تام للنظرية الصريحة في الفن، رغم محاولته المواءمة بين كل الاهتمامات الوصفية والتأويلية الخاصة بنقد الفن مع امبيريقية مرنة نسبيا. لقد عزز كتابه *Aesthetics* بكتاب *The Possibility of Criticism* الذي، رغم أنه يعد في نهاية المطاف أكثر أهمية، عمل بطريقة لا مناص منها على توضيح مقاصد مؤلفه، على كونه يقوم في المجلد نفسه بالهجوم على رؤية إي.د. هرتش في *علم التأويل (الرومانسي). أيضا اشترك في تأليف المقالة (1954) "The *Intentional Fallacy" صحبة و.ك. وسمات الثاني - التي قد تكون إحدى مقالتين أو ثلاث تعد الأكثر شهرة من حيث تعرضها للنقاش في الاستاطيقا التحليلية - مانيفستو مبادئ النقد الجديد، الذي أنكر، باسم نزعة موضوعية في خصائص الأعمال الأدبية، كلا من التاريخية، البيوجرافية، السيكولوجية، ومختلف أنواع الاعتبارات القصدية (ما لم تكن ثمة قرائن مستقلة تستمد من فحص مباشر للعمل المعني). إنه يعتبر التأويل غير متميز منطقيا عن الوصف وهو يعارض صراحة النظريات النسبية في النقد. في الرؤية الرسمية الخاصة بالجمعية الاستاطيقية الأمريكية ظل بيردسلي إلى عهد قريب أبرز علماء الاستاطيقا في النصف الثاني من القرن العشرين.

تم توجيه تحد صريح لمذهب بيردسلي الامبيريقي في الجمالي من قبل جورج ديكي الذي طرح ما يسمى بنظرية مؤسساتية في الفن (ذات صلة بعيدة بنظريات دانتو)، غير أنه لم يتسن له، عبر صيغ متنوعة، طرح تصور مرض «للمؤسسة» بوجه عام (المؤسسة التاريخية والاجتماعية)، وبكلمات أكثر تحديدا، المؤسسة كما تتعلق بالفنون الجميلة. لا ريب أن أوج مرحلة الامبيريقية قد تعينت في صدور مقالة سيبلي. إنها عمل يحاول فرض أن الجمالي ليس «مشروطا أو محكوما» بأي معنى منطقي مألوف (عبر الاستلزام أو الافتراض، المعايير أو القابلية للإبطال).

بانحسار (وليس أفول) الامبيريقية، تضاءل بشكل ملحوظ نقاش «الجمالي» خصوصا، وفق أي معنى قريب لموضع اهتمام كانت الأصلي. لقد أصبحت الاستاطيقا مشغولة أساسا بنظرية الفن ونقد الفنون. تنزع الأعمال الخاصة بهذه المرحلة (الناشئة) صوب التركيز على تحليل الملامح الأكثر صعوبة في الأعمال الفنية (الخصائص التعبيرية، التمثيلية، الخطابية، الأسلوبية، والعلامتية)، تماما تلك التي وجدها الامبيريقيون مثيرة للمشاكل على نحو خاص، وعلى التمييز العام بين الطبيعة المادية والثقافة الإنسانية. هذا هو الموضوع العام الذي شغل به المفكرون: آرثر أدورنو في مقالته ذائعة الصيت (1964) "The Art World"، حيث طرح، دون أن

يحلل فيها أو في أي موضع آخر، التمييز الاستراتيجي بين «يكون» المماهاة العددية و«يكون» الهوية الفنية؛ نيلسون جودمان الذي بذل جهدا مميزا، في كتابه *Language of Art* (1959)، لإعادة تأويل عالم الفن بطريقة *علامتية؛ وجورج مارجوليز في محاولته عام (1980) تفسير الظواهر الفنية (ومن ثم الأعمال الفنية) بوصفها «متجسدة» في الطبيعة المادية لكنها «منبثقة» بطريقة فذة نسبة إلى تلك الطبيعة.

على ذلك، ظل التردد الامبيريقي يلقي بظلاله، حتى في التصورات القوية من قبيل ذلك الذي طرحه دانتو، كما في تفضيله للتعبير الاستراتيجي «تغيير الهيئة» (في تعريفه الفن على أنه تعبيري، رمزي، تمثيلي) على تعبيرات أكثر جرأة (من قبيل «تحويل») ـ وهو تعبير يوحي بزعم خطابي واه عوضا عن زعم أنطولوجي قوي. الواقع أن دانتو لا يغامر بطرح تصور عام في الفرق بين الطبيعي والثقافي، أو بين السيكولوجي والتاريخي، أو بين ما هو «مجرد أشياء حقيقية» والأعمال الفنية. وعلى نحو مماثل، يقوم جودمان بعزل المواضيع الأساسية في علم العلامات، لكنه يعالج الأمر بطريقة تسرف في الصورية، دون إشارة إلى أية مصادر مؤرخنة أو ثقافية. قد نجد نزوعا مشابها في تمييز رتشارد ولهايم الحاسم بين الرسم والنحت وبين الموسيقا والأدب، الذي يستشرف بطريقة غامضة تمييز جودمان بين الفن الأوتوجرافي والآلوجرافي (الفن المتعلق بتشكيل وحدات اللغة) ـ وفق اعتبارات مادية أكثر منها علامتية.

تتضمن المواضيع الأقوى المرتبطة بأنطولوجيا صريحة في الفن والتي تتنكب المزاج الامبيريقي: (1) تحليل التمييز بين النمط و*النموذج العيني (المستمد أصلا من تشارلز ساندرز وبيرس)؛ (2) قبول أو التخلي عن الأفلاطونية في تعريف الأعمال الفنية؛ (3) طرح نظرية في الفن تلائم التعقيدات المقبولة الخاصة بالتأويل النقدي للأعمال الفنية؛ (4) فحص الطبيعة الفذة الخاصة باللغة، الثقافة، التاريخ، بوصفها متميزة عن الأشياء المادية والطبيعية؛ و(5) تصور للقصدية ولإمكانات الرؤية الواقعية في الخصائص القصدية. ربما يكون التمييز بين النمط والنموذج العيني قد وفر الأداة الأكثر شمولية لنبذ التوجه الامبيريقي، رغم أن إحدى المحاولات المبكرة لتطبيقه على عالم الفن (وهي محاولة كان قام بها سي.ل. ستيفنسون) فضلت على نحو مميز التوجه الامبيريقي. من وجهة نظر صورية، ما يقوم ذلك التمييز بالتمكين منه إنما يتعين في عقد ارتباط مشروع بين حل إشكالية تفريد وإعادة تحديد الأعمال الفنية من جهة وإشكالية قبول تأويلات متعددة، غير متقاربة، بل غير متسقة للأعمال الفردية من جهة أخرى.

لقد شكلت هذه الإشكالية الأخيرة موضع اهتمام أساسي في تصور مارجوليز مثلا، وهو تصور يفضي إلى نزعة نسبية صريحة وإلى انبثاق فذ للكينونات الثقافية (بما تشتمل عليه من أعمال فنية). عند نيكولس وولترزتروف، تم توظيف التمييز بين النمط والنموذج العيني في تأدية مهمة أفلاطونية متشددة. أما عند ولهايم، فقد استخدم أساسا في تحليل شروط توفر الخصائص التمثيلية. في المقابل، وظف جودمان شيئا من قبيله في التمييز بين ما يسمى بالفنون الألوجرافية والفنون الأوتوجرافية. عند دانتو، يتم الركون بطريقة ضمنية إلى تمييز مشابه يتعلق بفروق دقيقة ضمن الأعمال الفنية وبين الأعمال الفنية وغير الفنية. لقد تأثر كل الذين أسهموا في هذه المرحلة بالفرق بين معاملة المماهاة العددية ضمن مختلف الفنون (في مقابل الأشياء المادية) والحضور المستديم للخصائص المركبة في الفنون التي لا يتسنى تحليلها بشكل مرض بطريقة امبيريقية.

في الوقت الراهن، يجد المرء نزوعا لا نهاية له، من جانب علماء الاستاطيقا التحليليين والقاريين على حد السواء، صوب استيعاب أكثر نظريات موروث «الآخر» خصبا. لا ريب أن التأويل هو الموضوع المفرد الموّحد الأكثر أهمية الذي سمح للمؤلفين الأفراد بعبور الحدود الفاصلة بينهم. التأثير المهيمن إنما يعزى إلى علم التأويل، خصوصا عبر أعمال هانز ـ جورج جادامر وبول ريشيه. النزعات «الموضوعية» الصريحة من نوع التأويل الامبيريقي والرومانسي (عند بيردسلي و إي.د. هرتش) تبدو الآن غير مستجيبة لأحاجي التأويل، حيث شرعت المواضيع التاريخية تهيمن على النظرية الأدبية على نحو خاص (فضلا عن الرسم والأفلام السينمائية). يشتمل موضع التركيز الجديد على (1) الطبيعة الفذة للحياة الثقافية الجماعية؛ (2) الطبيعة المؤرخنة للوجود الإنساني والأعمال اليدوية في العالم البشري؛ (3) صعوبات تصورية جادة في تشكيل رؤية موضوعية للوصف والتأويل ضمن الدراسات الإنسانية؛ و(4) تأريخ الدراسات الأدبية. جادامر، الذي سيطر على علم التأويل المعاصر، تخلى بشكل ملاحظ وإلى حد بعيد عن مسألة نهج التأويل (التي حاول ريشيه استعادتها والتي أصر عليها «الرومانسي» ـ خصم «التأويلي» عند إي.د. هرتش، وبيردسلي، ولكن دون اهتمام مدقق

بالميتافيزيقا والتاريخ). الراهن أنه في وسع المرء أن يكتشف في هذه النزوعات عودا إلى اهتمامات هيجلية.

لقد نجم عن هذا استشعار فراغ مميز في النظرية التأويلية في تصورات القرن العشرين المتأخرة ـ النقدي منها والفلسفي، في الفلسفة «التحليلية» و«القارية» على حد سواء ـ عبر نطاق الجدل الغربي برمته. قد يفسر هذا العدد الهائل الراهن نسبيا من التجارب التي تفضل أشكالا غير مقيدة من التأويل: نظريات تلقي القارئ (و. اسر)، ممارسات انتهازية ترتهن بما يطرأ على الجماعات المؤوِّلة من مصادفات (ستانلي فش، هارولد بلوم)، ممارسات تفكيكية (رونالد بارثيس، بول دي مان، جاكو دريدا)، مختلف أشكال التاريخانية والمعنية بتحديد نَسب التأويل (ميشيل فوكو)، وما شابه ذلك.

ثمة على الأقل أربع أفكار رئيسة نظرية مهمة يمكن العثور عليها، بصيغة أو أخرى، في معظم كل عينات الرؤى في هذه الفترة المنتخبة: (1) كون «الكينونات» الثقافية ـ أعمال وأشخاص على وجه الخصوص ـ لا تحتاز على طبائع محددة، تحتاز على تواريخ بل هي تواريخ، وليس بالمقدور حصرها بطريقة محددة رغم إمكان تفريدها وإعادة تحديدها أساسا بسبب خصائصها القصدية المميزة؛ (2) الخصائص التي تتحدد تأويليا تتأثر هي نفسها بعملية التأويل ذاتها، كما أنها تؤثر وتغير «طبيعة» مؤوليها وأشياء أخرى يمكن تأويلها («النصوص»)؛ (3) كون القدرة على التأويل مشكّلة مسبقا، منحازة، أفقية، وغير قادرة على أن تشتمل على كل الأبعاد التأويلية الممكنة ولا على الوصول مباشرة إلى أي تصور موضوعي أو محايد لما تقوم بتأويله؛ (4) البحث البشري بأسره، بما يشتمل عليه من علوم مادية، متأثر سلبيا بطريقة ما بالقيود نفسها.

النهج الحر الأكثر تأثيرا في تلك المناهج نجده عند بارثيس وفوكو. عند بارثيس، كما في S/Z (1970) مثلا، يتم الاحتفاء بالارتجالي بطريقة شخصية، ضد البنيويين؛ عند فوكو، في نقاش *la Menias* مثلا، يتضح أنه لا مناص تاريخيا من التحولات التأويلية. أما عند دريدا، فإن الفكرة أو المانفستو الخاص بهذه التيارات تقر أنه «**il ne pas de hors—texte**» (ليس ثمة نص خارجي). الفكرة كانتية بشكل بعيد. ما أن نقترب من نهاية القرن العشرين، حتى يستبان أنه من المرجح أن تظل المواضيع نفسها ـ تحليل اللغة، التاريخ، الموقف البشري، وعمليا الجوانب «البنائية» من العالم المفهوم والطبيعة البشرية ـ تهيمن على التفكير الغربي.

äõ.Í.

*الموقف الجمالي؛ الحكم الجمالي.

Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present* (New York, 1960).

Commonplace (Cambridge,

Arthur C. Danto, *Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

Nelson Goodman, *Language of Art* (Indianapolis, 1968).

Joseph Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, NJ, 1980).

——, *Interpretation Radical but not Unruly: The New Puzzle of the Art and History* (Berkeley, Calif., 1994).

*** الجمالي، الحكم.** يقوم الحكم الجمالي بعزو شكل من القيمة الجمالية إلى الشيء، بصرف النظر عن نوعه. (عند معظم الفلاسفة، ليست كل الأحكام الجمالية متعلقة بالفن، وليست كل الأحكام المتعلقة بالفن أحكاما جمالية.) توفر نظرية كانت المؤثرة نقطة انطلاق تحليل مثل هذه الأحكام. عند، تتميز الأحكام الجمالية عن التعبيرات الخاصة بالحب والكره الذاتي، كما تتميز عن الأحكام التي تعزو خاصية موضوعية إلى الشيء المحكوم عليه. يتعين عليها، شأنها شأن التفضيلات الذاتية، أن تؤسس على خبرة *بالمتعة؛ بيد أنها، شأنها شأن الأحكام التي تعزو خصائص، تقر زعما يتوقع أن يتفق معه آخرون. ثمة رؤى أخرى تقرب الأحكام الجمالية من المزاعم الصدقية المتعلقة بخصائص الأشياء، أو تمعن في توكيد الاستجابة الذاتية، وتقلل من أهمية فكرة الاتفاق أو الصحة.

سي.جي.

*الجمالي، الموقف.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).

*** الجمالية، النزعة.** مصطلح يستخدم أحيانا في سياق الذم لوصف رؤية في قيمة *الفن. إنها فكرة، غالبا ما تفترض عوضا عن أن يجادل في صالحها، مفادها أن الأعمال الفنية تحتاز على قيمة بقدر ما يتم تثمينها بسبب مميزاتها الفنية، وهذا مطلب لا يستدعي أي تبرير عبر الإشارة إلى أي شيء مغاير لهذا التبرير. تفترض الجمالية وجود قيمة جمالية متميزة وأن هذه القيمة ليست مشتقة من أي نوع آخر. الذرائعية بديل للجمالية، فهي تعني أن الفن لا يحتاز على قيمة إلا إذا كان وسيلة لغاية، من قبيل تهذيب الأخلاق، المعرفة (معرفة علم نفس أو تاريخ البشر مثلا)، أو تشكيل مجتمع أكثر تماسكا. في المقابل، تقر الجمالية أن الفن ينتمي إلى الجماليات، وهي مجال يحتاز على قيمة

مستقلة استقلالا كاملا.

سي.جي.

W. Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, in W.E. Buckler (ed.), Walter Pater: *Three Major Texts* (New York, 1986).

L. Tolstoy. *What is Art?*, tr. A. Maude (Indianapolis, 1960).

* **الجمالية، المسافة**. يُزعم وفق إحدى صيغ نظرية *الموقف الجمالي أن الاستجابات الجمالية إنما تحدث عندما يقوم الناس «بالإبقاء على مسافة» تفصلهم عن الشيء الذي يدركون، بحيث يوقفون رغابهم ومشاعرهم، ولا يبقون إلا على خبرة تأمله. تعتبر «المسافة» أيضا ملمحا من ملامح فهم التمثيل الفني. الشخص الذي يقحم عواطفه بحيث يتعاطف أو يزدري بشكل متطرف شخصية خيالية يقال إنه «لا يبقي على مسافة كافية».

سي.جي.

E. Bullough, 'Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle', in *Aesthetics: Lectures and Essays* (London, 1957).

* **الجمالي، الموقف**. يفترض أن الموقف الجمالي طريقة خاصة في اختبار الأشياء أو العناية بها. يقال إنه موقف يستقل عن كل دوافع تتعلق بالمنفعة، القيمة الاقتصادية، الحكم الأخلاقي، أو العاطفة الشخصية، وإنه معني بالخبرة «من أجل ذاتها». في الحالة المتطرفة، يكون وضع الملاحظ هو الانفصال التام، الذي علامته غياب كل الرغاب الموجهة إلى الشيء المعني. يمكن اعتباره حالة سمو تتجاوز كلية فهمنا العادي للواقع الامبيريقي (كما عند شوبنهور)، أو مجرد حالة تقبّل عالية يكون فيها إدراكنا للشيء أكثر انفصالا من المعتاد عن الرغاب والدوافع التي نحتاز. عادة ما تستخدم لفظة «الخالي من المقاصد» في وصف هذا الموقف.

غالبا ما يعتقد أنصار الموقف الجمالي في أنه قابل لأن يتخذ إزاء الطبيعة بقدر ما هو قابل لأن يتخذ إزاء الأعمال الفنية، في حين يذهب بعض المفكرين إلى أنه من المهم أن نتخذ موقفا جماليا تجاه كل الأشياء دون استثناء. على ذلك، من المشكوك فيه أن يكون بمقدورنا التخلي عن مواقفنا الذرائعية، الأخلاقية، أو العاطفية. كأمثلة على نطاق من الحالات المختلفة التي نختبر عبرها هذه المسألة، اعتبر المباني التي نسكنها، أعمال الحرب الوحشية التي نراها في الأفلام، والجسد البشري العاري. السؤالان هما ما إذا كنا نستطيع وما إذا كان يتوجب علينا أن نتخذ موقفا جماليا صرفا إزاء تلك الأشياء. في حالة الفن، بمقدور نظرية الموقف الجمالي أن تدعم الفكرة التي تقر أفضلية أنواع بعينها من الاستجابات، وتنبذ أخرى على اعتبار أنها تخفق في اتخاذ الموقف «الصحيح» تجاه الشيء المعني. هذا يفترض أن غاية *الفن جمالية خالصة. مفهوم الموقف الجمالي جدير بأن يعامل ببعض الريبة، كما هو الحال في الفلسفة الراهنة.

سي.جي.

*الحكم الجمالي.

G. Dickie, 'The Myth of the Aesthetic Attitude', American Philosophical Quarterly (1964); repr. in J. Hospers (ED.), *Introductory Readings in Aesthetics* (New York, 1969).

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, I, tr. E.F.J. Payne (New York, 1964), Third Book.

* **الجملي، الحساب**. حين يفهم من *القضية جملة تقريرية في اللغة مؤولة بشكل تام، فإن «الحساب الجملي» هو «الحساب القضوي».

في حين أن القضية عند فريجه كينونة مجردة، فهي معنى أو محتوى الجملة، فإن تلك المواضيع تمثل عبر الجمل. قد تعبر جمل مختلفة في نفس اللغة أو في لغات مختلفة عن القضية نفسها. بسبب مراوغية هذه الكينونات، يظل منطق الجمل المؤولة أداة تمثيل منطق القضايا كما في الحساب القضوي.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **الجملية، الدالة**. تعبير يمكن ربطه بتعبير أو تعبيرات لتشكيل جملة. تشتمل الدوال الجملية على *روابط، مثل «و»، التي تشكل جملة مركبة من جملة أو جمل. تعد المحاميل أيضا دوال جملية فالمحمول «... حكيم» مثلا حين يربط بالحد الفردي «سقراط» يشكل الجملة «سقراط حكيم».

أي.د.أو.

* **جنتزن، جيرهارد (1909–45)**. عالم منطق ألماني دافع في مقالته الأساسية عام 1935 عن رؤية جديدة متطرفة في صورنة المنطق ـ *الاستنباط الطبيعي، الذي أنجزه نسبة إلى منطق الرتبة الأولى الكلاسيكي والحدسي. يحتاز نسق الاستنباط الطبيعي على قواعد استدلالية، ولكن ليست هناك حقائق منطقية تفترض أكسوماتيا. يمكن طرح الصيغة في الاشتقاق بوصفها

فرضا في أية مرحلة. يقسم جنتزن قواعد نسقه الاستنباطي الطبيعي التي تحكم الثوابت المنطقية إلى قواعد طرح وقواعد حذف. تسمح قاعدة التقديم باشتقاق صيغة تشتمل على الثابت المنطقي المعطى بوصفه عاملها الأساسي من مقدمات لا يرد فيه بشكل جوهري؛ هكذا تسمح قاعدة طرح « & » باشتقاق س & ص من س و ص كمقدمة منفصلة. أما قاعدة الحذف فتسمح بالاستدلال من مثل هذه الصيغة، ربما صحبة مقدمات صغرى إضافية؛ هكذا تشكل قاعدة مودس بوننز قاعدة حذف نسبة إلى «→» (إذا ـ فـ)، حيث يتم اشتقاق ص من (س → ص) صحبة المقدمة الصغرى س. في مثل هذه الحالات، ترتهن نتيجة الاستدلال بالفروض التي ترتهن بها المقدمات. غير أنها لا ترتهن في بعض الاستدلالات بها جميعا. قاعدة طرح السلب هي *برهان الخلف: إذا أمكن اشتقاق تناقض من فئة من الفروض، صحبة الفرض س، فإنه بالمقدور اشتقاق سلب س بوصفه مرتهنا فحسب بتلك الفئة. يمكن آنذاك اعتبار الفرض الذي ترتهن به نتيجة الاشتقاق الأخيرة مقدمات للاشتقاق بأسره.

لكي نتتبع الفروض التي يرتهن بها كل خط في اشتقاق الاستنباط الطبيعي، يمكن عرض تلك الخطوط في شكل متتابعة. المتتابعة زوجان ل س، حيث س هي الصيغة الموجودة في خط الاشتقاق، و ل هي فئة الصيغ التي ترتهن بها س؛ طرح الفرض ع تمثله «المتتابعة الأساسية» ع:ع. إذا ل: ترد س في أحد خطوط اشتقاق صحيح، سوف تعد الصيغة س نتيجة منطقية لصيغ (. في المقالة نفسها، طور جنتزن نهجا آخر في الصورنة، حساب المتتابعات. في المنطق الكلاسيكي، خلافا للمنطق الحدسي، أصبح يسمح للمتابعة بأن تحتاز على عدد متناه من الصيغ على اليمين (بحيث تفهم تلك الصيغ فصليا). تظل قواعد الطرح على حالها، لكنه يستعاض عن قواعد الحذف بقواعد طرح في الجانب الأيسر من المتتابعة، مثال القاعدة الخاصة بـ التي تسمح باشتقاق ل، س وص:ك من ل، س:ك أو ل؛ ك: على هذا النحو نستدل على أن النتيجة مشتقة من مقدمات بعينها من حقيقة أنها مشتقة من مقدمات أبسط منها. يسهل إثبات أن حساب المتابعة يتكافأ مع نسق الاستنباط الطبيعي، بعون قاعدة حذف ـ القطع، التي تسمح باشتقاق ل، هـ، ك، ج من ل: سي، ك و ط، ط:ز حيث تسمي C قاعدة حذف ـ القطع. تبين مبرهنة *(Hauptsatz)* جنتزن الخاصة بالقطع والحذف أن أي اشتقاق يستخدم قاعدة القطع يمكن تحويله إلى اشتقاق يستغني عنها: طرح صياغة القطع طريق ملتو لا مدعاة له. حساب المتتابعة الخالي من قاعدة القطع يختص بخاصية الصيغة الفرعية: كل صيغة ترد ضمن الاشتقاق صيغة فرعية من الصيغة الواردة في بداية المتتابعة. تفضي مبرهنة قطع ـ الحذف إلى إجراء قراري نسبة لمنطق الجمل الحدسي، وهو يسمح بإثباتات غاية في البساطة لعدة مبرهنات سبق إثباتها بالركون إلى خصائص جبرية تختص بها فئة الصيغ السليمة.

عرض جنتزن إثباتين لاتساق الحساب الصوري (بيانو) (عامي 1936، 37) باستخدام شكل من أشكال الاستقراء عبر المتناهي. وفق مبرهنة جودل الثانية في *اللاتمام، لا سبيل لاشتقاق مثل هذا الاستقراء، غير أنه في حالة جنتزن لم يطبق إلا على إقرارات تخلو من المتغيرات المقيدة.

م.د.

G. Gentzen, *Collected Papers*, ed. M.E. Szabo (Amsterdam, 1969).

*** جنتيلي، جوفاني (1875–1944).** قاد صحبة كروتشه حركة بعث الفلسفة المثالية الإيطالية في بداية القرن. «الفعلانية» التي يقول بها تجسد *المثالية الذاتية المتطرفة. لقد رام دمج وعينا بالخبرة بخلقها عبر توحيد الفكر والإرادة في التشكيل الذاتي أو autoctisi للواقع. يشكل «فعل الروح المحض» التركيب الحقيقي القبلي للروح والعالم الذين جعلا المعرفة الموضوعية ممكنة. إنه يزعم أن نظريته تفسر التطور الفينومينولوجي الذي طرأ على الوعي ضمن الفرد والفكر الغربي بأسره. لتوضيح الأمر الأول، ألّف عددا من الكتب في التربية. محاولته البرهنة على الأمر الثاني جعله يكتب تاريخا مفصلا *للفلسفة الإيطالية الحديثة كي يبين أن أفكار المفكرين الألمان التي اعجب بها قد سبق تبنيها أو تصورها بشكل مستقل من قبل فلاسفة إيطاليين كجزء من موروث أوربي مفرد يعكس وحدة الروح أو الوعي الإنساني. الدولة هي تجسد وعي الفرد الذاتي، وهذا تعليم جعله يقوم بتقديم دعم فلسفي *للفاشية. لقد وقف مع موسيليني حتى النهاية، ومات على يد أعضاء الحزب الشيوعي.

ر.ب.ب.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987), ch. 6.

*** الجنس.** جانب بيولوجي يميز الذكور عن الإناث نسبة إلى دورهم التناسلي (في مقابل *الجنس الثقافي).

وفق هذا يعد الجنس دافعا بيولوجيا ينتج نشاطا يفضي عادة إلى التناسل، أو أنه ذلك النشاط نفسه. يقترح هذا أن نوع التفسير المتطلب لمثل هذا النشاط بيولوجي فقط، ما يثير احتجاجات من قبيل «حياتي الجنسية ليست خطئي: إنني مبرمج من قبل مورثاتي». يقوم هذا الفهم، فضلا عن افتراض حتمية فجة، بدور *الثقافة في إحداث نشاط جنسي متعدد الأجزاء (مثل *الجنسية المثلية). غير أن الرغبة الجنسية تعد عادة رغبة عمياء، أي مرغوبية لا يتضح موضوعها لعقل. ربما هذا ما يبقي خاصية التفسيرات الفرويدية للسلوك عبر الرغبة الجنسية غامضة.

ب.ج.

*الجنسية الأخلاقية.

Roger Scruton, *Sexual Desire* (London, 1986).

*** الجنس (الثقافي).** مصطلح يطرحه أنصار النسوية بحيث لا يتم التغاضي عن الجانب الاجتماعي للاختلاف الجنسي. حين يعتبر الفرق بين الكائن البشري الذكر والكائن البشري الأنثى فرقا في «الجنس»، قد يظَن أنه بالمقدور تفسيره بيولوجيا. بالحديث عن الجنس الثقافي، يسلم المرء بالتحديد الاجتماع ـ ثقافي الخاص بمفهوم المرأة والرجل، ويقبل مفهوما للنساء والرجال بوصفهم مختلفين أساسا من حيث الوضع الاجتماعي.

جي.هورن.

*النسوية؛ الجنس.

Christine Delphy, *Close to Home* (London, 1984), intro.

*** الجنسانية.** فكر أو ممارسة قد تنفذ عبر اللغة وتفترض دونية المرأة نسبة إلى الرجل. وجود الجنسانية مسلّم به من قبل تنويعة من المنظورات الأيديولوجية، وقد تعد الجنسانية شيئا نواجه حالاته العينية، أو ظاهرة خاصة منحرفة في المجتمع. هكذا تستخدم لفظة «جنساني» على نحو قدحي في وصف الأفراد والمؤسسات من قبل أنصار النسوية الليبرالية وأشياع النسوية الذي ينادون بتحول جذري في العلاقات *الجنسية الثقافية القائمة.

جي.هورن.

*النسوية.

Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English (eds.), *Feminism and Philosophy* (Totowa, NJ, 1977).

*** الجنس والنوع.** مصطلحان يشكلان جزءا من تصنيف الكينونات (خصوصا البيولوجية)؛ تشكل الأجناس فئة أوسع من الأنواع. يرجع هذان المصطلحان إلى أرسطو، الذي ترتهن مبادئ التصنيف عنده بالعلاق الفعلية بين الأشياء والطبيعة. الكلمة اليونانية التي تقابل النوعيه هي التي تقابل كلمة *الصورة، ووفق رؤيا أرسطو في الأنواع فإنها تحتاز على *جواهر وتختلف عن الأنواع المساوية في الرتبة المندرجة تحت الجنس نفسه بصفة مميزة محددة.

د.و.هـ.

*المحدِّدة والمحدَّدة، المقولات.

Aristotle, *De partibus animlium I and De generatione animlium I*, tr. with notes by D.M. Balme (Oxford, 19720).

*** الجنسية، الأخلاقيات.** مبادئ في حقوق السلوك فيما يتعلق بأمور *الجنس، أو بمراعاتها. ثمة سؤالان يثاران: أي الأفعال الجنسية تعد جائزة أخلاقيا؟ ومع من تكون جائزة؟

الرؤية التي تقر أن بعض أنواع السلوك الجنسي شائنة أخلاقية قد تنشأ عن عدة مصادر. أوضحها يطبق *الاختبار العاقبي ما إذا كان السلوك المعني حدث أذى. هكذا قد تدان وفق هذه الرؤية بعض الأفعال الجنسية السادية، رغم أن دي ساد نفسه يقر أنها تحدث أذى أقل من ذلك الناتج عن كبتها. في غياب شواهد امبيريقية جديرة بالثقة بخصوص أثر السلوك الجنسي (مثال قراءة الأعمال الفاضحة جنسيا)، قد نعود إلى معايير ليس عاقبية. هكذا نطبق فكرة أن بعض الأفعال الجنسية غير طبيعية ومن ثم شائنة. غير أن هذا يثير مشكلتين: أولا، مجرد حقيقة أن كثيرا من الأفعال الجنسية لا تسهم في التناسل (أو في تحقيق المقصد البيولوجي) لا تبين أنها غير طبيعية، بمعنى أنها تعمل على أو يقصد منها إحباط ما هو *طبيعي للكائنات البشرية، إذا كان ثمة ما هو طبيعي فيما يتعلق بها. ثانيا، حتى لو كانت كذلك، فإن هذا لا يجعلها لاأخلاقية إلا بإضافة مقدمة من قبيل المعتقد الكاثوليكي الروماني القائل بأن ما هو معاكس لمقاصد الطبيعة فعل شائن لأنه معاكس لإرادة الخالق.

ثمة معيار أكثر سوادا يدين بعض أنواع السلوك الجنسي لأنها تخفق في معاملة من تمارس معهم، أو تخفق في معاملة الشخص نفسه، بوصفهم *أشخاصا وتعاملهم على أنهم مواضيع. يبدو أن كانت يعامل كل الجنس على هذا النحو، حيث يرى أن «الحب الجنسي يجعل من الشخص المحبوب موضوع شهوة؛ بمجرد أن تنتهي هذه الشهوة، يرمى جانبا كما ترمى ليمونة جفت بعد عصرها». يقر سارتر أن الرغبة الجنسية العادية

تستهدف تجنب هذا لكنها تفشل في تجنبه، ولذا إما أن تجعل الآخر موضوعا كما في السادية، أو يصبح المرء هو الموضوع كما في المازوخية. إذا أغفلنا تشاؤمية سارتر، يستبان أن هذا معيار مؤثر خصوصا عند النسوية. غير أنه يتطلب برهانا إضافيا للخلاص إلى أن الجنس غير المشخصن غير مجاز أخلاقيا.

الرؤية التي تقر وجوب معاملة الشريك الجنسي بوصفه شخصا تطرح برهانا عبر سلسلة من الأجوبة عن السؤال حول هوية من يحق له أخلاقيا أن يمارس المرء الجنس معه. تقصر أكثر الأجوبة صرامة الجنس على *شركاء الزواج، بحيث تستبعد من ضمن ما تستبعد *الجنسية المثلية؛ بعدها تأتي الإجابة التي تقصر الجنس على علاقة الحب، بحيث تستبعد *الجنس العارض؛ ثم تلك التي تقصره على المرغوبين والمحترمين بوصفهم أشخاصا، بحيث تستعبد الدعارة؛ وأخيرا وبطريقة لا تثير جدلا، هناك من يقصره على البالغين الراضين، مستبعدا ممارسة الجنس مع الأطفال والحيوانات العاجزة عن الرضا المؤسس على معرفة. الأجوبة الثلاثة الأولى تناظر تقريبا المقاربات الثلاثة العامة في الفلسفة الأخلاقية. حظر الجنس غير الزوجي يتسق مع نظرية *الواجب الأخلاقية، وقصر الجنس على المحبين إنما يستلزم نظرية *الرعاية في الأخلاق، في حين تؤكد المقاربة المتمحورة حول الشخص أخلاق *الفضيلة، الخلق الذاتي عوضا عن العفوية. قد لا يكون من الشطط اقتراح أن تطبيق كل مقارنة استجابة لاعتبار الجنس قوة قد تكون معوقة: معوقة، على التوالي، للمجتمع بوجه عام، بحيث هناك حاجة لفرض قيود صارمة عامة؛ وللعلاقات الشخصية بحيث يتوجب ربط الجنس برعاية رفاهة الآخر؛ وللأفراد أنفسهم الذين تتعرض سلامتهم للخطر عبر الجنس.

في المقابل، طور قليل من الفلاسفة نظرية أخلاقية في الجنسية بوصفها شيئا مغايرا للشهوة يتطلب تنظيما. غير أنهم هاجموا القيدين الأخلاقيين الأولين - وفق اعتبارات عاقبية كما عند أفلاطون باعتبارها اختلالا وظيفيا اجتماعيا؛ وباعتبارها تعوق *الاستقلالية الفردية في العلاقات، ولأسباب نسوية، كونها تفرض نمطا من العلاقات يفيد منها الرجال على حساب النساء. أما بخصوص القيد الثالث، فإن نيجل يقر بشجاعة «أن الجنس الرديء افضل بوجه عام من اللاجنس».

ب.ج.

R. Baker and F. Elliston (eds.), *Philosophy of Sex* (Buffalo, NY, 1984).

T. Nagel, "Sexual Pervrsion", in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

* **الجنسية المثلية.** ظاهرة التفاعل الشهواني بين أناس ينتمون إلى الجنس نفسه، مدانة من قبل المسيحية والفلسفة اليونانية القديمة. رغم أنه يفترض أن أفلاطون كان هو نفسه لوطيا، فإنه يجادل في Laws بأن كون الحيوان والطير لا يقوم بهذا الفعل، يوجب البشر الإحجام عنه. يجمع الأكويني بين الموروثين، ويخلص إلى أن النشاط الجنسي المثلي أسوء من الاغتصاب، لأنه يخرق القانون الطبيعي ومن ثم قانون الله، في حين أن الاغتصاب إنما يخرق حق كائن بشري آخر. بنتام هو الفيلسوف الوحيد الذي يجادل، وفق أسس نفعية، مدافعا عن جوازه، رغم أنه لم ينشر تأملاته في هذا الخصوص (كما لم ينشر كثيرا غيرها).

بالرغم من الدين والفلسفة، تغيرت مواقف الناس. جزئيا، نتج هذا عن مسوح جنسية (قام بها كنزي على وجه الخصوص) أوضحت أن الجنسية المثلية ليست ظاهرة غريبة تسود بين الأقليات، بل جانب سائد في *الطبيعة البشرية؛ وجزئيا نتج عن تطورات في البيولوجيا والسيكولوجيا (خصوصا عند فرويد) اللتين ضمنا أن الجنسية المثلية ليست خطيئة تختار بحرية، بل وضع طبيعي نكره عليه، مسبب داخليا أو بيئيا. هكذا تغير التوكيد الفلسفي اليوم من القضية الأخلاقية إلى مسائل أخرى، خصوصا مبدأ المؤرخ الفرنسي ميشيل فوكو القائل إن الجنسية المثلية «مكون اجتماعي»، يستحدث ويفرض على أقلية من قبل أولئك الذين ينشدون السيطرة، لا سيما في المهنة الطبية، حيث تعد الجنسية المثلية مرضا في حاجة إلى علاج. ولكن في حين يمكن قبول الوضع الصحي الممكن للجنسية المثلية عند الراشدين، قد يرتاب في أن مبدأ فوكو نفسه قد يكون مكونا، تم جعله معقولا عبر قراءة منتقاة للسجل التاريخي، وتم دعمه بالخلط بين الوجود الأكيد لأناس ذوي نزوعات مثل - جنسية صرفة وحقيقة أن المجتمع يختار مثل أولئك الناس ويعزو إليهم ألقابا ويعاملهم بطريقة خاصة.

م.ر.

*السحاقية، النسوية.

M. Ruse, *Homosexuality: A Philosophical Analysis* (Oxford, 1988).

E. Stein, *Forms of Desire* (New York, 1992).

* **جنوزولوجي** (gnoselogy) أو gnosiology. من الكلمة اليونانية gnosis التي تعني «المعرفة». أي فلسفة أو فرع من الفلسفة يعنى بحل إشكاليات تتعلق بطبيعة

وإمكان *المعرفة، أو بتبليغ المعرفة بالواقع النهائي، وعلى وجه الخصوص طالما لم يقع هذا الواقع ضمن نطاق الخبرة الحسية. هذا مصطلح قديم، وقد استعيض عنه بالمعنى الأول بكلمة «ابستمولوجيا» وبالمعنى الثاني بكلمة «ميتافيزيقا».

س.ب.

* **الإجهاض**. ينمو الكائن البشري تدريجيا في جسم المرأة. موت بويضة بشرية مخصبة حديثا لا يبدو مماثلا لموت شخص. على ذلك، ليس ثمة حد فاصل واضح يميز الجنين الذي ينمو تدريجيا عن البالغ. هكذا يطرح الإجهاض مسألة أخلاقية صعبة.

غالبا ما يشير المدافعون عن حق المرأة في الإجهاض إلى أنفسهم باسم «أنصار الاختيار» عوضا عن «أنصار الإجهاض»، وذلك بغية تجنب قضية المنزلة الأخلاقية التي يتنزلها الجنين، وجعل اعتبار الحق في الإجهاض مسألة تتعلق بالحرية الفردية. غير أننا لا نستطيع أن نفترض ببساطة أن حق المرأة في الإجهاض مسألة تتعلق بالحرية الفردية، إذ يتوجب بداية إثبات أن الجنين المجهض ليس جديرا بالحماية. إذا كان الجنين جديرا بالحماية، فإن القوانين التي تمنع الإجهاض لا تخلق «جرائم بدون ضحايا» شأن القوانين التي تمنع العلاقات المثلية بين بالغين راضين. هذا يعني أنه لا سبيل لتجنب المسألة المتعلقة بمنزلة الجنين الأخلاقية.

يمكن صياغة المحاجة الأساسية ضد الإجهاض على النحو التالي:

من الخطأ قتل كائن بشري بريء.
الجنين كائن بشري بريء.
لذا فإنه من الخطأ جنين بشري.

عادة ما ينكر أنصار الإجهاض المقدمة الثانية في هذه المحاجة. هكذا يصبح الجدل حول الإجهاض جدلا حول ما إذا كان الجنين كائنا بشريا، أو، بكلمات أخرى، حول الوقت التي تبدأ فيه الحياة البشرية. يطالب منكرو الإجهاض خصومهم بتحديد المرحلة التي تمر بها عملية النمو البشري التدريجية والتي تحدد حدا فاصلا مهما من وجهة نظر أخلاقية. ما لم يكن ثمة حد من هذا القبيل، يتعين علينا وفق رأيهم إما تصعيد رتبة الجنين إلى رتبة الطفل، أو تسفيل رتبة الطفل إلى رتبة الجنين؛ بيد أنه ليس ثمة من يناصر هذا البديل الأخير.

أشهر الحدود الفاصلة التي تم اقتراحها بين البيضة المخصبة والطفل هي الولادة والقدرة على الحياة. غير أن كليهما قابل للطعن. قد يكون الوليد الخديج أقل تطورا في تلك الجوانب من الجنين الذي أوشك على استكمال فترته الطبيعية، ويبدو من الغريب أن نقر أنه ليس لنا أن نقتل الخديج ولنا أن نقتل الجنين الذي مر بمرحلة نمو أكثر تقدما. يرتهن أمر القدرة على الحياة بوضع التقنية الطبية، كما أنه من الغريب أن نقر أن للجنين حقا في الحياة إذا كانت أمه تعيش في لندن، وأن نسلب منه ذلك الحق إذا كانت تعيش في غينيا الجديدة.

قد يكون حال منكري حق الجنين في الحياة أفضل لو أنهم جادلوا في صحة المقدمة الأولى، عوضا عن الثانية، الخاصة بالمحاجة سالفة الذكر. أن تصف كائنا بأنه «بشري» هو أن تستخدم حدا يمزج بين مفهومين متمايزين: أن يكون الكائن عضوا في النوع البيولوجي الذي يعرف بالإنسان، وأن يكون شخصا، بمعنى أن يكون كائنا عاقلا مدركا لذاته. إذا كان كلمة «بشري» تعني «شخص»، سوف يستبان بطلان المقدمة الثانية في المحاجة، التي تقر أن الجنين كائن بشري، إذ من المنافي للعقل أن نقر أن الجنين عاقل أو مدرك لذاته. من جهة أخرى، إذا كانت لفظة «بشري» لا تعني سوى «عضوية النوع البيولوجي الذي يعرف بالإنسان»، فإنه يتعين تبرير كون مجرد عضوية نوع بيولوجي ما تشكل شرطا كافيا لحقه في الحياة. عوضا عن ذلك، فيما قد يجادل أنصار الإجهاض، يتوجب علينا أن نعتبر الجنين في ذاته ـ أن نعنى بالخصائص التي يختص بها حقيقة ـ وأن نقوّم حياته وفق ذلك.

ب.س.

*علم الأخلاق التطبيقي؛ الأثر المزدوج.

Rosalind Hursthouse, *Beginning Lives* (Oxford, 1987).
Judith Jarvis Thomson, 'A Defense of Abortion', in Peter Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford, 1986).
Micheal Tooley, *Abortion and Infanticide* (Oxford, 1983).

* **جوته، جوهان ولفجانج (1749–1832)**. شاعر ومفكر ألماني أثر وتأثر *بالمثالية ما بعد الكانتية. «ليس لدي آلة أعزف بها الفلسفة بمعناها الدقيق»: لم يكن يستسيغ المنطق التقليدي ولا الابستمولوجيا، لكنه تحمس لأعمال كانت وبعض الفلاسفة الآخرين. من دراسته لأفلاطون و*الأفلاطونية المحدثة، وقبل كل ذلك اسبينوزا، استمد نزعته المتقدة في وحدة الوجود التي استشرت في شعره ونثره. الطبيعة وحدة حية، والعلاقة بين المادة والعقل فيها لا تنفك عراها: «حيثما يتقابل الذات والموضوع، ثمة حياة؛ يتوجب علينا أن

نقوم بتكريم هجيل لأنه وضع نفسه بينهما في فلسفته في الهوية». إن الطبيعة تفصح بأسرارها للعين المتفحصة، لكنها تقاوم المعالجة التكميمية والميكانيكية. أبحاثه البيولوجية، خصوصا في الانسلاخ، كانت مرشدة من قبل اعتقاده أن الكائنات العضوية قد شكلت وفق خطة منظومية، وقد دافع عن صفاء الضوء قبالة نظرية نيوتن التي تقر أنه يتكون من سبعة ألوان طيفية.

لم يتعاطف كثيرا مع الديمقراطية، التصنيع، والثورة: «سوف يأتي يوم لن يسعد فيه الله بالبشر؛ سوف يتوجب عليه أن يقوم ثانية بتدمير كل شيء كي يفسح المجال لخلق جديد».

م.جي.آي.

T.J. Reed, *Goethe* (Oxford, 1984).

*** جوثيير، ديفيد (1932–).** فيلسوف أخلاق كندي تخصص في دراسة العلاقة بين العقل والأخلاق. إنه أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين المؤيدين للمذهب، الذي ينحدر من هوبز، القائل بأن الأخلاق مؤسسة على مصالح ذاتية طويلة الأجل عند كل فرد، عوضا عن أية عناية كامنة أو احترام لمصالح أو مواقف الآخرين الأخلاقية. حاول تطوير النهج «التعاقدي»، وتطوير نتائجه الحتمية، باستخدام أدوات نظرية الاختيار العقلاني، وقد توج جهده بظهور كتاب *Morals by Arguments* (1986). أيضا كتب سلسلة من المقالات المثيرة التي تطرح تأويلا متطرفا للوك، كانت، وهيوم، حيث حاول الكشف عن عناصر تعاقدية في فلسفاتهم. يشغل الآن منصب أستاذية الفلسفة «مميز الخدمة» في جامعة بتسبرج .

و.ك.

*العقد الاجتماعي.

David Gauthier, *Morals by Arguments* (Oxford, 1986).

*** جودل، مبرهنة.** النسق الصوري قائمة من المبادئ يمكن حصرها يتم التعبير عنها بلغة دقيقة، كما يشتمل على قواعد استدلالية دقيقة. تقر المبرهنة أنه بالنسبة إلى أي نسق صوري ن يشتمل على جزء بعينه من الحساب، يمكن تشكيل جملة في ن لا سبيل لإثباتها أو دحضها في ن. لقد أدهشت هذه المبرهنة من أحس بأهميتها. على افتراض أن كل قضية رياضية إما أن تكون صادقة أو باطلة، فإنها تستلزم أنه لا يوجد نسق صوري متسق يمكن فيه إثبات كل حقيقة رياضية، خلافا لمذهب فريجه ورسل. قامت هذه المبرهنة صحبة اكتشاف جودل أن اتساق الأنساق الصورية التي تشتمل على حساب غير قابل أن يثبت داخليا، بتقويض محاولات تبرير الرياضيات الكلاسيكية عبر الأنساق الصورية.

م.د.ج.

S. Shanker (ed.), *Godel's Theorem in Focus* (London, 1988).

*** جودل، كرت (1906–78).** أعظم علماء المنطق الرياضي وفيلسوف رياضيات جريء ومبدع. من ضمن اكتشافاته الرياضية نذكر: تمام منطق الرتبة الأولى، أي أن هناك نسقا صوريا صحيحا يمكن فيه اشتقاقا كل حقيقة منطقية من الرتبة الأولى؛ لاتمام الحساب، أي أنه ليس هناك نسق صوري صحيح يمكن فيه اشتقاق كل حقيقة حسابية من الرتبة الأولى (تشتهر هذه باسم *مبرهنة جودل)؛ عدم إمكان إجراء إثبات داخلي لاتساق أي نسق يشتمل على حساب *خوارزمي؛ الاتساق النسبي لمبدأ الاختيار وتخمين المتصلة الذي قال به كانتور. (*إشكالية المتصلة). خلال تلك الإنجازات، استحدث نهجا في الاستدلال بخصوص الأنساق الصورية واكتشف هرمية من الفئات التي يمكن تشكيلها. كعمل جانبي، أثبت أن نظرية النسبية، التي قال بها صديقه أينشتين، تجوّز إمكان ما يمكن وصفه تقريبا بالزمن الدائري.

توج أعماله الباهرة برؤية مدهشة في الرياضيات، فلسفة في القرن العشرين قريبة الصلة بفلسفة أفلاطون. مفاد عناصرها الأساسية هي: مواضع الدراسة الرياضية، مثال بنى الأعداد والفئات، توجد مستقلة عن الفكر واللغة؛ كل الإقرارات الرياضية الواضحة إما أن تكون صادقة أو باطلة، حتى تلك التي لم نتمكن بعد من حسم أمرها، مثال تخمين المتصلة؛ المفاهيم الرياضية، مثال الارتدادية والتفاضلية توجد مستقلة عن صياغتنا؛ وأخيرا، تتكون معرفتنا الرياضية من استنباطات من مبادئ نعرفها حدسا ـ وفي كل هذا كان جودل يسبح ضد تيار عصره. رغم أنه سمح بإمكان معرفة المبادئ عبر خصب نتائجها، فإنه لم يفسح المجال للرؤية الامبيريقية التي تقر أن أساس المعرفة الرياضية هو شاهد الحس. إذا استثنينا رؤية برور التي تقر أن الكثير مما تم إثباته في الرياضيات باطل أو لغو، فإن البديل الجاد الوحيد للرؤية الامبيريقية ورؤية جودل هي المنطقانية، التي ترى أن الرياضيات مجموعة من التحصيلات الحاصلة التي يمكن اشتقاقها من مبادئ منطقية صرفة، والصورية التي تقر أن الرياضيات بسط صوري صرف للاستدلال المتناهي، بسط لا يمكنه أن يفضي إلى

البطلان؛ غير أن المنطقانية والصورية قد دمرا بشكل فعال على يد جودل.

تختلف الآراء بشكل حاد حول معقولية فلسفة الرياضيات الجريئة التي قال بها جودل، بيد أنه لا يرتاب أحد في قيمتها. إنها نتاج دراية متعمقة بالرياضيات، دراية حرفية متميزة، اقترنت بحذر ووضح في الفكر.

م.د.ج.

Hao, Wang, *Reflections on Kurt Godel* (Cambridge, Mass., 1989).

*** جورجنسن، جورقن (1894–1969).** فيلسوف دنمركي، كانتي محدث أصلا، ثم تأثر برسل وكارناب، وهو عنصر قيادي في جماعة فلسفية تسمى الوضعية المنطقية. كتب عملا موسوعيا في المنطق يعرض رؤية سيكولوجية (1931) (*Treatise of Formal Logic*). كان مناصرا متحمسا لفكرة موسوعة العلم الموحد وقد أصبح عضوا في رئاسة تحرير سلسلة للدراسات المتخصصة كانت تصدر عن *حلقة فينا تسمى *Einheitswissenschaft* (Vienaa, 1932-9). في وقت لاحق رجع في كتابه *Psykologi paa biologis; Grundlag* (سيكولوجيا مؤسسة على البيولوجيا (1941-5)) إلى صيغة معدلة من *النفسانية، وحاول رد علم النفس إلى علم الأحياء. غير أنه أرغم على الخلاص إلى استحالة هذا الرد وقام بتطوير، عوضا عن الأحيائية، نوع من السبينوزية يرد فيها الوعي إلى تجلياته الفينومولوجية، الفسيولوجية، والسلوكية. عنده، السؤال عن الوعي سؤال عن تجلياته.

سي.هـ.ك.

J. Witt-Hansen, *'Jorgen Jorgensen and the Grammar of Science'*, in *Danish Yearbook of Philosophy* (1964).

*** جورو** (guru). كلمة سنسكريتية تعني «عظيم الشأن». الجورو معلّم يناط به دور خطير يتعين في الحفاظ على الحكمة الشفهية التي تسمى فيدا. يفترض أن الفيدا قد عُلمت أصلا من قبل الله، الجورو الأصلي. في الأزمنة القديمة كان يتوجب على التلاميذ الذين يمكثون في منزل الجورو لمدة 12 عاما تعلم تراتيل وشعائر الفيدا، صحبة علم الأصوات، النحو، الفلك، المقاييس، الخطابة، المنطق، والميتافيزيقا. تبجيل الجورو متأصل في الثقافة الهندية - ومن هنا جاء الاستخدام الخاطئ للمصطلح عند الغرب، إذ أنه يعني عندهم زعيم الطائفة الدينية. في مورورث *التنترا، تقسم الكلمة إلى gu التي تعني «الظلام» و ru التي تعني «النور»، بحيث تشير إلى دور فاتح العيون الروحي. البوذية، التي تنكر قدرة الشهادة على توفير المعرفة، تنصح بارتكان المرء على عقله عوضا عن الجورو.

أي.سي.

*فيداناتا؛ الهندية، الفلسفة.

'Guru', in S. Schumacher and G. Woerner (eds.), *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, tr. Michael H. Kohn et al (Boston, 1989).

*** جونسون، صمويل (1709–84).** بخصوص غزواته الفلسفية، يشتهر في أغلب الأحوال برفضه الغاضب للمزاعم الميتافيزيقية. حين ترهقه براهين بركلي يركل حجرا برجله ويقول «أنا أدحضها هكذا». بيد أنه كان بمقدوره أن يكون فيلسوفا مبرزا، كما يستبان من مراجعته البارعة والمسلية جدا لكتاب سوامز جينين *Free Inquiry into the Origin and Nature of Evil*، حيث يقوم بمنطق مدمر بتقويض صياغة سطحية *لتفاؤلية القرن الثامن عشر. إن كونه قد لاحظ ذلك إنما يتضح من مقترحه بأن يحتفظ بتعليم المنطق والميتافيزيقا لنفسه حتى حين يقوم صحبة باوسل، في رحلتهما الاسكتلندية، بالتفكير في إنشاء جامعة منفصلة في سينت أندروز توظف أعضاء «النادي». وعلى أي حال، فإنه يقر بأن الميتافيزيقا موضوعه المفضل.

ر.أي.س.

لا أعلم بأي تصور جيد لجونسون في الفلسفة. ولكن يمكن الرجوع كبديل مؤقت إلى:

Charles H. Hinnault, *Samuel Johnson: An Analysis* (1988).

*** جونسون، و.إي. (1858–1931).** فيلسوف بريطاني درّس الرياضيات ثم الفلسفة في كيمبردج. مؤلف كتابي *Logic*، و «*Probability'* (Mind, 1932)، الذي أراد نشره في أربعة أجزاء. ركز الجزء الأول على المنطق اللاصوري، والثاني على المنطق القياسي، والثالث على السببية. في الجزء الأول اقترح نظرية *التزيد في الحق، التي نسبت بعد ذلك إلى رامزي، حيث أورد أسبابا تفسر لماذا «نستطيع القول بطريقة دقيقة إن الصفة صادق تنطبق بشكل تزيدي على القضية س» (I. iv.2). أيضا فإنه يقوم بدراسة *المحدِّدات (مثال اللون) والمحدَّدات (مثال أحمر) حيث يعقد تقابلا بين «الأحمر لون» و«أفلاطون رجل» وبين سبل الإمعان في توسيع مفهوم أو *فحوى التعبير. نستطيع أن نقوم بذلك بالانتقال من كرسي «ملون» إلى كرسي «أحمر» أو بإضافة صفة «غريبة»، مثل الوزن أو الشكل، كأن نتحدث عوضا عن

ذلك عن «كرسي ملون ذي مسند مستقيم».

س.و.

W.E. Johnson, *Logic*, 3 vols. (Cambridge, 1921-4).

* **الجوهر والصفة.** استخدمت فكرة الجوهر بطرق كثيرة ومتنوعة عبر تاريخ الفلسفة منذ عهد اليونان وحتى الآن - عند أفلاطون، أرسطو، لوك، ديكارت، اسبينوزا، كانت، وعدد كبير آخر من الفلاسفة. قد يدعم الفارق الأساسي بين الجوهر والصفة الشعور بأن الواقع مفارق وموضوعي، قوي وصلب، أن هناك شيئا في الخارج ثابت وباق على حاله رغم التنويعات والتغيرات التي تطرأ على العالم. الجوهر هو الباقي والثابت، في حين تتغير الصفات والخصائص. ولكن الصفات والخصائص، وإن تغيرت، فإنها تظل موضوعية بفضل ارتباطها وارتهانها بالجوهر. بدون جوهر مقوم أو تحتي تنتمي إليه، أتراها تحتاز على واقع؟ التمييز بين الجوهر والصفة في أصله كان قد فهم حرفيا، غير أن التعديلات اللاحقة غالبا ما تجعله نحويا أو وظيفيا (كما عند ليبنتز وهيوم مثال).

هناك في الواقع أسباب للاعتقاد في أن التمييز بين الجوهر والصفة، مثل التمييز بين الموضوع والخاصية، يعول على تمييز آخر. من بين هذه الأسباب أننا حين نرى تفاحة مثلا، فإننا نفهمها دفعة واحدة ككل، ولا نراها بطريقة توليفية، كأن نرى شكلها الأحمر، ثم نربط به طعمها، وملمسها، إلخ، وأخيرا نوحد تلك العناصر في تفاحة واحدة. إننا لا ندرك حسيا التفاحة عبر التمييز بين الجوهر والصفة. يبدو أن الإدراك الحسي ليس مصدر هذا التمييز.

عبر فرض هذا التمييز، الأشياء التي أدركت في البداية ككل يتم تحليلها أو إعادة بنائها الآن. ثمة اعتبارات متنوعة تستدعي القيام بذلك. غير أن طريقة إعادة البناء لا تبدو مقترحة من قبل الواقع، إذا صح هذا التعبير، بل من قبل التمييز اللغوي بين الموضوع والمحمول، كون هذا التمييز الوسيلة المتوفرة لدينا لوصف الأشياء في تنوعها وتبدلها. في حين أن الإدراك الحسي يكون للكل، فإن الكلام يعول دائما تقريبا على الأجزاء، وبهذا المعنى فإنه توليفي. يبدو أن فهم التفاحة الموحدة عبر التمييز بين الجوهر والصفة أو الموضوع والخاصية يعول على ومقترح من قبل التمييز اللغوي بين الموضوع والمحمول.

ثمة ثلاثة اعتبارات أو مقاصد جعلت الفلاسفة يخوضون في إعادة بناء الأشياء عبر الجوهر والصفة. المقصد الأول هو ضمان القدرة على الحديث عن أشياء متشابهة رغم تباين جوانبها (مثال الموزة الخضراء والموزة الصفراء). إن هذا المقصد إنما يشجع فكرة أن الأشياء تكون جوهرا مجردا (عادة ما يوصف بأنه موضوع الخصائص النهائي) توحد فيه الصفات التي يحملها، والذي يمكن نسبة إليه عقد مقارنة بين شيء وآخر. هذا هو رأي لوك، الذي روج للعبارة «الجوهر، أو الشيء الذي أعرف ما ليس هو». أيضا فقد صاغه أرسطو عبر «الجوهر الأساسي»، وقد قبله الفلاسفة لقرون عديدة.

في حين يعنى المقصد الأول بجوانب ثابتة ومكونة لوجود الأشياء، فإن الثاني يعنى بجوانب ديناميكية من وجودها، بحيث يشير إلى الزمن، كما لاحظ كانت. إنه يضمن القدرة على التحدث عن بقاء الشيء على حاله رغم اختلافه، بحيث يقترح فكرة *التغير. في هذا السياق، حيث يزعم أن الجوهر هو الباقي في التغير، هو اللب الثابت بشكل مطلق، الأرضية التي تمكّن الشيء من أن يكون هو نفسه رغم جدة جوانبه. يتضمن المقصد الثالث بدوره إشارة إلى الزمن، وهو يعنى بجوانب تفاعلية بين الشيء نفسه وبين الأشياء التي تتعلق بوجوده. إنه يشحن الشيء بقدرة نشطة على إحداث تغير ذاتي (ليبنتز) أو تغير في شيء آخر (لوك وكانت) وبالقدرة السلبية على السماح بإحداث التغير فيه (لوك وكانت). بهذا المعنى، يعتبر الجوهر المركز النهائي للقوة المستخدمة لتأسيس أفعال وسببيات منتجة للتغير.

عادة ما نعتبر الجوهر والصفة عبر أشياء عادية ولكن يجب أن نلحظ أن ثمة نوعين من الجواهر الأولية قد تم نقاشهما تاريخيا: الجواهر المادية الخاصة بالعالم المادي الممتد، والجواهر الروحية للعالم غير المادي وغير الممتد (ديكارت). تقوم الجواهر الروحية أو الذهنية بدور في حل إشكالية الجسم - العقل عبر *الثنائية الجوهرية.

يظل كل هذا يبقى على اختلاف ممكن حول ضرورة مفهوم الجوهر. هناك أيضا مسألة الطبيعة الدقيقة لعلاقاته المفترضة بالشيء. لماذا ترتبط خصائص الشيء معا؟ كيف يتوجب فهم العلاقة بين الشيء وخصائصه بحيث لا تتأثر الخصائص بل تجمع في الشيء؟ فكر في الفرق بين فاكهة بنواة (حيث يناظر سائر الفاكهة خصائص الشيء وتناظر نواتها الجوهر الأساسي) وخضرة مثل البصل التي تتجمع طبقاته دون نواة تدعمه. الاختلاف بينهما حول نوع الحساب الميتافيزيقي: هل إنقاص مجرد خصائص الشيء منه يبقي على أي شيء

الجوهر أو الشيء الذي أعرف ما ليس هو الذي يقول به لوك، أم أنه لن يبقي على أي شيء إطلاقا؟

و.إي.أي.

William R. Carter, *The Elements of Metaphysics* (New York, 1990).

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

Richard Taylor, *Metaphysics* (Englewood Cliffs, NJ, 1963).

*** جيفونز، وليم ستانلي (1835–82).** عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني درس في مانشستر ولندن. معظم أعماله رائدة ومؤثرة، مثل نظريته الاقتصادية في النفع، وتأويله الشامل للرابط المنطقي «إما... أو». نظريته المنطقية مؤسسة على مبدأ «الاستعاضة عن المتماثلات»، فكرة أن ما يصدق على شيء يصدق على أمثاله. لاحظ أن الاستنباط المنطقي عملية آلية، واخترع آلة تستطيع أن تقوم بالاستدلال. غير أن نظريته في *النهج العلمي، التي طورها في كتابه *The Principles of Science* (1874)، رغم تعرضها لقدر أكبر من الإغفال، جديرة بتوقير مماثل. عارض رؤى مل في الاستقراء، وساند بديلا عنها التصور *الفرض ـ استنباطي في العلم، الذي يقر أنه لا يتم التحقق من النظريات بشكل شمولي بل تحصل على درجات *احتمال، بحيث تؤول بوصفها مقياسا للمعتقد العقلاني.

أي.بل.

Margaret Schabas, *A world Ruled by Number: William Stanlely Jevons and the Rise of Mathematical Economics* (Princeton, NJ, 1990).

*** جيمس ـ لانج، نظرية، في العواطف.** طرحت بشكل مستقل من قبل كارل جيز لانج عام 1885 ووليم جيمس عام 1884، وهي تقر أن العاطفة خبرة لاستجابة مادية مناسبة لمثير خارجي. الحزن والغضب لا يجعلاننا نبكي ونضرب، بل هما الشعور بالقيام بذلك. نمطية في ملاحظة «للمادية الفينومولوجية» عند جيمس، مثل استعاضته بـ «أنا أتنفس»، بوصفها مصاحبة لكل حالات الوعي، عن «أنا أفكر».

ت.ل.س.س.

*** جيمس، وليام (1842–1910).** فيلسوف وعالم نفس أمريكي، ابن هنري جيمس، مفكر ديني سويدنبورجي، وأخ لهنري جيمس، الروائي، وأستاذ علم النفس والفلسفة في هارفارد. ليس بالمقدور سوى اعتبار بعض اهتماماته الكثيرة.

1. *The Principles of Psychology* (1890) ملتزم رسميا بالدراسة العلمية للعقل، باعتبارها التحقق من «الارتباط الامبيريقي بين مختلف أنواع التفكير والشعور مع ظروف محددة تحدث في الدماغ». رغم أنه يتجنب الميتافيزيقا في الظاهر، فإن معظمه فلسفي بقدر ما هو سيكولوجي. تنكب الميتافيزيقا يعني أساسا افتراض وجود عالم مادي مستقل عن العقل، بحيث يتم إغفال أي مبررات فلسفية ضد هذا الافتراض الضروري علميا. تجدر الإشارة هنا إلى أربع مبادئ:

(أ) العقل عنده هو *الوعي، الذي يعرف أساسا عبر *الاستبطان؛ علم النفس العلمي يكشف عن أساسه المادي ووظيفته البيولوجية. يتضح أن هذه الوظيفة تتعين في دعم الكائن الحي بحيث يتسنى له العيش في بيئته بطريقة أكثر مرونة من طريقة النماذج السلوكية الموروثة. معيار حضور العقل إذن هو حدوث سلوك يبلّغ الغاية نفسها، بتغير الظروف، عبر سبل مختلفة.

(ب) يعتقد جيمس أنه من غير المرجح إمكان تفسير مثل هذا السلوك ميكانيكيا. في حين أن الوعي عنده واقع متميز عن أي شيء يشبه نظريات *تماهي العقل ـ الجسم المعاصرة بطريقة أوضح من أن تستدعي اعتباره، فإنه يفحص بعناية النظرية الآلية (الفينومينولوجية المصاحبة) لكنه يرفضها (وفق منطق قابل أن يجادل فيه) ويخفق في تفسير لماذا تم انتقاء الوعي للتطور من قبل الانتخاب الطبيعي. (كان جيمس قد تأثر كثيرا بالآراء الداروينية.) الفكرة التي عفّ عنها الزمن، التي تقر وجود روح منفصلة، أفضل، لكن رؤية جيمس الخاصة تقر أن «تيار الوعي» ينتج مرة أخرى في كل لحظة من قبل الوضع الحالي للدماغ بأسره ثم يحدث أثره عليه، ومن ثم على السلوك، عبر وسط عفوية حرة (وهذه رؤية تستبق مواقف وايتهد وسبيري).

(ت) فكرة *تيار الوعي (أو الفكر) هي أشهر مبدأ في *The Principles of Psychology*. من ضمن وريثيها المتنوعين أدبيات تيار ـ الوعي (عند جتريد ستين مثلا)، جوانب من الفينومينولوجيا الهوسرلية، وعملية الفكر عند وايتهد. يأتي الوعي في شكل تيار مستمر دون انكسارات حادة أو مكونات يمكن التمييز بينها بسهولة. إن هذه الخبرة تكون دائما ذات مظهر خادع، مساحة من الديمومة المحسوسة يقوم فيها ما مرّ لتوه بدور صحبة بزوغ المستقبل. ضد *الامبيريقية التقليدية، التي ترى أن وضع الوعي مركب من العواطف والأفكار الفردية المتكررة، يزعم جيمس أنه لا شيء في الوعي يتكرر تماما. قد أفكر أو أدرك الشيء نفسه مرتين ولكن ليس عبر تمثلات متماهية نوعا أو عددا.

(ث) يميز جيمس بين I و Me. الأول (الأنا) هو المفكر النهائي، والثانية هي موضوع كل الاهتمامات التي نسميها أنانية والتي يهدف الأول وكائنه الحي الحفاظ عليه. تنقسم الثانية إلى Me مادية، جسمي وما احتاز عليه؛ و Me (أو Mes) اجتماعية، الصورة (أو الصور) التي أعرضها على مختلف الجماعات التي أنتمي إليها؛ و Me روحية، تشمل قدراتي وإنجازاتي الذهنية، وهي مصدر داخلي مفترض. بالنسبة للأنا، التي تقوم بالتفكير، يقر جيمس، بعد أن أنكر أنا باقية، (إذا كان ثمة شيء من هكذا قبيل، وليس مجرد وضع وعي كلي) أنها المفكر اللحظي للتفكير الحاضر كله. تكمن الهوية الشخصية عبر الزمن في حقيقة أن أنا إحدى اللحظات تتبنى Mes وأنوات أزمنة أسبق بالطريقة الدافئة والحميمية التي تتذكرها بها. (يعنى جيمس بشكل خاص بحالات تعدد الشخصية في تطوير مذهبه.)

(ج) يحتاز موضوع *الإرادة الحرة على أهمية عاطفية كبيرة عند جيمس. لقد نجا من مرحلة توتر سيكولوجي حاد في 1879 جزئيا عبر اكتشاف دفاع تشارلز رينوفيه عن الإرادة الحرة بوصفها «داعما لفكرة، لأنني أختار حين يكون بالمقدور أن أحتاز على أفكار أخرى». هذه هي رؤية جيمس. لا يستطيع الوعي أن يحدد أية أفكار تعرض عليه، ولكنه يستطيع، عبر توجيه مضن ومنتق للاهتمام، أن يختار أيها سوف يؤثر في السلوك. لا سبيل للبرهنة على هذه القدرة علميا ولا سبيل لدحضها، لكن الاعتقاد فيها ممارسة مشروعة «لإرادة الاعتقاد».

أسهم نهج جيمس الطبائعي (ودوره في هارفرد) بشكل مهم في تطوير علم النفس التجريبي في أمريكا (رغم أنه لم يتحمس للتجريب هو نفسه)؛ تناوله لمختلف أنواع النفس أثر على علم النفس الاجتماعي، وأبحاثه الاستبطانية أثرت بشكل معمق في *الفينومينولوجيا الهوسرلية وفروعها. تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من رفض جيمس للمادية، بمعناها العادي، فإن يتبنى فعلا ما يمكن تسميته برؤية مادية فينومينولوجية في كثير من العلميات الذهنية، إذا يعتبرها وعيا بالأوضاع الفيزيقية، كما في نظرية جيمس ـ لانج في العواطف أو استعاضته عن «أنا أفكر» الكانتية بوصفها الثابت في الخبرة بـ «أنا أتنفس».

2. أشهر أعمال جيمس الفلسفية الصرفة هو *Pragmatism* (1908). استمد جيمس من سي.س. بيرس فكرة أن معنى المفهوم إنما يكمن في علاقاته العملية لكنه وظفها بطرق مختلفة (ليست بالضرورة أسوأ). تكمن الحقيقة وفق *براجماتية جيمس في الأفكار المفيدة. قد يكمن نفعها في قدرتها على التنبؤ بالخبرة أو في كونها تشجع على عواطف وسلوكيات تحتاز على قيمة. الاعتراضات البينة ضد هذا المذهب تصبح أقل قوة حين نلحظ أنه يجسد ما يسمى الآن بالنقد الخارجي للقصدية الكامنة (أحيانا يعتبر رفضا لذات فكرة الوعي في مقابل الخبرة). هكذا لا تكون الفكرة (بوصفها «خبرة» مسطحة) حول شيء إلا بقدر إنتاجها لسلوك يتناسب معه حال وجوده، وهي ليست صحيحة إلا إذا فلحت في ذلك. (إيماني بوجود الله يشترط إلها يساعدني في التعامل معه كيما تكون صحيحة.) لقد كان هذا ردا على زميله رويس، الذي زعم أن وساطة عقل إلهي شرط ضروري لارتباط الفكر بأشياء خارجية محددة بحيث يتمكن جيمس من تنكب المثالية المطلقة التي سبق أن شعر بأنه مرغم عليها. الراهن أن مذهب جيمس البراجماتي في الحقيقة تحقق لتنويعة من المواقف كان تبناها في فترة سابقة، وهي تتخذ أشكالا مختلفة وفقا لأفضليتها. من ضمن هذه المواقف إجرائية بيرس، مذهب رويس في القصدية، ومذهبه هو نفسه في إرادة الاعتقاد.

3. الامبيريقية المتشددة هي مذهب جيمس الفلسفي الأساسي الثاني، وهي تقر أن المادة النهائية للواقع (أو على الأقل الواقع الذي يمكن أن نعرفه) هي الخبرة المحضة. حين تحدث الطبائع أو النوعيات التي تكوّن هذه المادة في نوع بعينه من الترتيب فإنها تكون عقولا، وفي نوع آخر، تكون الأشياء المادية. (يتم التقليل من حدة التضارب مع الإنكار السالف لتكرار مكونات الوعي في نظريته الميتافيزيقية التعددية التي يختتم بها حياته.) هذا يتعلق بالبراجماتية لأن المعرفة تعد هنا سبيلا لإفضاء الخبرة المكونة للعقل إلى مباحثات ناجحة يجريها العقل مع الخبرة تتجاوز نفسه (في الترتيب الذهني أو المادي). في *Essays in Radical Empiricism* (مجموعة مقالات نشرت بعد رحيله عامي 1904-5) يتردد جيمس بين مختلف التصورات الامبيريقية المتشددة للعالم المادي، الرؤية الفينومينولوجية التي تقر أن المادي يكمن في الخبرة الممكنة، وموقف «واقعي جديد» يقر أن المادي يكمن في صور حسية بعضها فحسب في العقول، والرؤية النفسية ـ المصاحبة التي ترى أن المادي إنما يكمن في خبرته الداخلية بنفسه. بوجه عام، يبدو أنه اعتقد أن الأخيرة تشكل الحقيقة الميتافيزيقية وأن الموقف الثاني يشكل أفضل تحليل لمفهومنا العادي للأشياء.

4. تتخذ عنايته الموروثة بقضايا الدين موضعا مركزيا في فكره عبر كل حياته. هكذا يقوم *The Varieties of Religious Experience* (1902) بدراسة ظاهرة التصوف و*الخبرة الدينية وفق تقويم امبيريقي نهائي لشرعيتهما، وهذه عناية جعلته ينهمك في بحث سيكولوجي، في حين تقوم أعمال متأخرة، مثل *A Pluralist Universe* (1909)، بعد أن شن هجوما عنيفا على *الأحدية الميتافيزيقية التي يقرها مثاليون مطلقيون من قبيل رويس وبرادلي، بتطوير ميتافيزيقا صوفية تعددية يقوم فيها «إله متناه»، أو بطريقة أكثر أهمية «بحر الوعي الأم»، ببعض أدوار إله لامتناه أو مطلق، بينما يترك لنا استقلالية تنكرها علينا الأحدية، وتتجنب الاعتذار إلى الشيطان الذي تفرضه، صحبة *الإيمانية الارثودكسية. غير أن جيمس رحل قبل أن يكمل مذهبه الميتافيزيقي، رغم أن (1911) *Some Problems of Philosophy*، الذي يركز خصوصا على طبيعة الأديان والتواصل، يكفي صحبة أعمال أخرى لعرض أفكاره الرئيسة.

5. في أعماله الأخيرة هذه ينضم إلى هنري برجسون في محاجته على أن الفكر التصوري عاجز عن إيفاء الواقع حقه. ينشأ هذا أساسا من حقيقة أن المفاهيم لا تستطيع أن توفر سوى صورة ساكنة للعالم، الذي هو ديناميكي بطبيعته. (يرى جيمس أن أنصار المثالية المطلقة استطاعوا، جزئيا عبر استغلالهم هذا الأمر، دعم زعمهم المريب القائل إن العالم المألوف الخاص بالعارض والمتغير ليس حقيقيا بمعنى ما، وأن الواقع الحقيقي إنما يكمن في *المطلق الساكن.) لا تثريب على كل هذا طالما وظفت الصورة الساكنة في ترشيد تناولنا الديناميكي للأشياء، لكنه يثير إشكاليات حين نتوقع منه أن يوفر فهما حقيقيا لطبيعة موضوعه. إن معالجة جيمس لحدود الفكر التصوري ترتبط بمفهومه البراجماتي للحقيقة بطريقة مثيرة بعض الشيء. *الحقيقة، فيما يجادل بوصفه براجماتيا، ليست مجرد نسخة للواقع في وسط تصوري أو لفظي. لو كانت كذلك لكانت قليلة الجدوى، ولتوجب علينا اعتبار الرموز التصورية التي تكمن فيها وسائل للتعامل (وأحيانا كإضافة مفيدة) مع الواقع عوضا عن أن تكون كشفا عن جوهره. على ذلك، تاق جيمس لشيء يستطيع توفير معنى للجوهر الحقيقي للأشياء، ولأن المفاهيم والحقيقة قد حرما هذا الدور، توجب البحث عنه في الميتافيزيقا التي تتجه شطر الواقع بطريقة أكثر حميمة. هنا يكون المنطق القياسي الذي نلحظ به تصوراتنا عائقا أكثر منه عونا. يتوجب ألا نبحث عن كشف عن الطبيعة فيما هو مجرد وسائل للتعامل معها، بل يتوجب أن تقوم بذلك عبر غمس أنفسنا إدراكيا في الصهور وأن نكون مستعدين لطرح مذهب في عالم تطرأ عليه العمليات يأسر بعض جوهره حتى لو كان يشتمل تصوريا على بعض التناقضات البادية. نتاج هذه التأملات المحدد إنما يتعين عمليا في فلسفة عمليات، تجسد رؤية «دورية» في الزمن، لا تختلف كثيرا عن تلك التي سوف يطورها وايتهد وهارتشون (رغم أن الأخير رام أن يضع في تصورات مرضية ما اعتقد جيمس في استحالة تصوره).

ت.ل.س.س.

A.J. Ayer, *The Origin of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders PeIrce and William James* (London, 1968), Part 2 on James.

Graham Bird, *William James* (London, 1986).

Marcus Ford, William James's *Philosophy: A New Perspective* (Amherst, Mass., 1982).

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977), pt.3.

Gerald Myers, William James: *His Life and Thought* (New Haven, Conn., 1986).

T.L.S. Sprigge, James and Bradley: *American Truth and British Reality* (La Salle, III., 1993).

*** جيورث، الن (1912–).** قام بأعمال مهمة في نظرية ديكارت في المعرفة والفلسفة السياسية الوسيطة، خصوصاعند مارسليوس بادوا، لكنه اشتهر بمحاولته تطوير أساس عقلاني صارم للأخلاق في كتابه *Reason and Morality*. يبدأ البرهان المركزي في الكتاب بزعم يتوجب على كل كائن عقلاني أن يقبله، ألا وهو وجوب أن يكون حرا وأن يعيش في حال رفاهة. يقر جيورث أنه عندما نستكمل تحديد مترتبات هذا الزعم، سوف يتوجب على كل كائن عقلاني قبول الزعم بأن كل الكائنات القصدية المتوقع وجودها تحتاز على *حق أخلاقي في الحرية والرفاهة. أمضى البروفيسور جيورث معظم حياته العلمية في جامعة شيكاغو وقد كان رئيسا للجمعية الفلسفية الأمريكية، وهو يعدّ الآن ملحقا لكتابه *Reason and Morality* عنوانه The Community of Rights.

جي.ب.س.

Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, 1978).

*** جيولينكس، آرنولد (1624–69).** أحد أنصار النزعة الاتفاقية، نصير للديكارتية لكنه عدل في بعض تعاليمها، ومناوئ للأرسطية. انتقل من لوفين إلى ليدن عام 1658. باستخدام قياس المماثلة المتعلق *بساعتين متواقتتين، دون أن يكونا مرتبطتين بأي وجه آخر،

يدقان في اللحظة نفسها، يوضح إمكان وجود مجالين محكومين بقوانين لا تأثر سببي بينهما. بتطبيق هذا على الحالة العامة، ذهب إلى أنه بالرغم أن الله يفعل مباشرة وبطريقة شبه قانونية في مجالي الفكر والامتداد، ليس ثمة تفاعل بين المجالين. مثل ديكارت، كان جيولنكس يقول بأن الجسم والامتداد متطابقين. ولأنه يفترض أن الكون لامتناه، فكذا شأن المادة. على ذلك، قد لا تكون الحركة كذلك. خلف عالم الأحداث ثمة مكان لامتناه: «مصمت كلية، معتم كلية، وأشد صلابة من الحجر الصلد».

جي.جي.م.

*الديكارتية؛ العارضية.

B. Cooney, 'Arnold Geulincx: A Cartesian Idealist', *Journal of the History of Philosophy* (1978).

*** جودمان، نيلسون (1906–).** فيلسوف أمريكي معاصر مؤثر، شغل أستاذ كرسي امرتوس للفلسفة في هارفرد، أول كتبه (1951) *The Structure of Appearance*، محاولة لتطبيق تقنيات المنطق الصوري على «تحليل الظواهر». بعض الكينونات تعد «أفرادا أساسين»؛ مواضيع الخبرة العادية تعد بمعنى ما «مكوِّنات» من أولئك الأفراد. ينزع جودمان صوب *الفينومولوجية (دون أن يلتزم بها)، المذهب الذي يقر أن الأفراد الأساسيين أشياء حسية وليست أشياء فيزيقية. إنه يصف نفسه بأنه اسمي ويصف كتابه سالف الذكر بأنه مصاغ بطريقة اسمية. أحيانا توصف *اسمية جودمان بأنها إنكار للفئات، لكن أفضل من لخصها قد يكون هو نفسه: «الاسمي لا يلحظ تمييزا بين الكينونات دون أن يلحظ تمييزا في المحتوى». وفق ذلك، فئة مقاطعات يوتا يجب ألا تميز عن فئة هكتارات يوتا أو عن الولاية المفردة التي تسمى يوتا. لقد وصفت هذه الرؤية بأنها «مادية بسيطة»، مؤسسة على «مبدأ خام» مفاده أن الأشياء التي يفترض أن نعجز عن فهمها (الفئات بوصفها متميزة عن عناصره) هي تلك الأشياء التي لا نستطيع أن نمسكها بأيدينا.

في كتاب *Fact, Fiction, and Forecast* يطرح جودمان «لغز الاستقراء الجديد». كان هيوم قد ذهب إلى أننا نقوم بتشكيل تنبؤات مؤسسة على تواترات في الخبرة دون أن يكون لدينا مسوغ عقلاني للقيام بذلك. ولكن ليست كل التواترات الملاحظة تشكل أساسا لتشكيل تنبؤات: رغم أن كل الزمرد الذي سبق فحصه *أخرق اللون، فإننا لا نتصور أن كل الزمرد أخرق.

انعكس اهتمامه بالفن في أعماله الفلسفية. في كتاب (1968) *Language of Art* يناقش مسائل من قبيل التمثيل، التعبير، والأصالة من منظور ما يسميه «النظرية العامة في الرموز».

م.سي.

*الجمال، علم، تاريخ؛ علم الجمال، إشكاليات.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn. (Cambridge. Mass. 1983).
R. Rudner and I. Schiffler (eds.), *Logic and Arts: Essays in Honor of Nelson Goodman* (Indianapolis, 1972).

*** جودون، وليم (1756–1836).** فيلسوف أخلاق وسياسة بريطاني، مؤلف العديد من الروايات السياسية، منها (1794) *Caleb Williams*، زوج ماري ولستونكرافت. اشتهر كتابه *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793) برؤية متطرفة في *الفوضوية و*النفعية، رغم أنه نجا من المحاكمة. أسس مذهبه على الزعم بأن البشر سواسية بطبيعتهم. الحكومات تفسد الحكام والشعوب، وتسبب الإجحاف وتجعله يتفاقم. المجتمع غير السياسي وحده الذي يمكن من الأريحية المحايدة غير المقيدة. إيمانه المتفائل بالعقل جعله يؤمن برؤية متفائلة في القدرة الأخلاقية البشرية. يتحدث جودون أيضا عن الحقوق الطبيعية، التي يتعارض بعض منها مع نزعته النفعية: لدينا حقوق في ممتلكاتنا الراهنة حتى لو لم يكن التوزيع مؤسسا على زيادة النفع إلى الحد الأقصى. أعجب الرومانسيون، من أمثال وردزورث وشيلي ـ الذي تزوج من ابنته ـ بتطرفه الطوباوي.

ر.كري.

W. Gowin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1977).
——, *Caleb Williams*, ed. D. McCracken (Oxford, 1977).

*** جورجياس (القرن الخامس ق.م.).** أكثر خطيب احتفي به في القرن الخامس. هو من ليونتيني بصقلية، وقد كان شخصية بارزة في الحركة السوفسطائية في أثينا في الربع الأخير من ذلك القرن. (*السوفسطائية.) أيضا كانت له اهتمامات فلسفية، وقد اشتهر بأنه تلميذ امبيدوكلس. لا تختبر الأجزاء الباقية من أعماله حقيقة أسلوبه الخطابي المنمق، لكنها تمس بعض المسائل الجوهرية، منها المسؤولية (في *Defense of Helen*). المقالة المثيرة On What Is Not تطبيق (مشكوك في جديته) للأساليب الإيلية في الحجاج لتبرير تنويعة من النتائج العدمية والارتيابية. دوره مركزي في محاورة أفلاطون *Gorgias*.

سي.سي.و.ت.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969), ch. 11.2.

* **المجاز**. نقطة بدء النقاش الفلسفي للمجاز هو ما إذا كانت المجازات قابلة لأن تعاد صياغتها بتعابير حقيقية. وفق ما يسمى «نظرية الاستعاضة» يفترض أن يقوم المجاز مقام مكافئ حرفي. المجاز «أخيل أسد» يمكن تغييره بحيث تصبح «أخيل يشبه الأسد من حيث الجوانب التالية..».. غير أنه وفق دراسة ماكس بالك المؤثرة، حيث اقترح ما يسميه «نظرية التفاعل»، أصبح الفلاسفة يعون كيف أن المستمعين أو القراء يقومون بالتقاط جوانب مشتركة بين حدود المجاز قد تختلف باختلافهم. المجازات تؤول وهي تؤول بطرق مختلفة من قبل قراء ومستمعين مختلفين. لذا، فإن فكرة وجود إعادة صياغة حرفية للمجاز تحافظ على معناه لم تعد رائجة، لأن مثل هذه الصياغة تلزم باتفاق مشترك بخصوص ما يعنيه المجاز. المجاز القوي من قبيل قول ماكبث «النوم الذي يعقد خيوط عناية نكثت» يجعلنا نبحث عن نقاط التشابه والاختلاف. يتحدث بلاك في دراسة متأخرة عن المجازات على أنها «تحرض السامع» وتربط هذه العملية بممارسة الألعاب. على اعتبار أن هذا يميز فهم التشبيهات، ثمة عدد قليل من الكتاب يميزون بطريقة حاسمة بين المجاز والتشبيه.

يجادل بلاك بأننا حين نقرا مجازا مثل «أخيل أسد» فإننا نقرأه مسلحين بعدد من المعتقدات المشتركة المتعلقة «بالأسد». إننا نركن إليها، كونها تسري على آخيل، حال تفسير ذلك المجاز. في عبارة كلوديوس في مسرحية شكسبير «هاملت»، «النوائب لا تأتي فرادى كالجواسيس، بل تأتي في كتائب»، قد نفكر في كون الجواسيس يهددون ويدمرون، يحملون نذير سوء؛ أما الكتائب، فإنها توحي بالتجمعات المفتوحة.

من ضمن الإسهامات المتأخرة في الجدل الفلسفي الذي يرجع إلى عهد أرسطو، إنكار ديفدسون لفكرة وجود *دلالة خاصة يحتازها المجاز تتجاوز الدلالة الحرفية. إن اعتبار المجاز حرفيا يبدو هراء أو باطلا أو صادقا بطريقة تلقائية. عنده، استخدام المجاز هو الأمر الحاسم، في جعلنا نعي بعض التشابه، مفاجئين غالبا، بين شيئين يبدوان متباينين، ولكن دون إقرار ذلك التشابه.

المجازات هي نقاط نمو *اللغة. إن نظرة عابرة تكفي لتبيان كيف أن قدرا من اللغة يرجع إلى أصول مجازية. وبالطبع، فإن هذه المجازات تموت وتفقد قوتها المجازية رغم أن أصولها قد تظل مرئية. في العقود الأخيرة، أصبح الفلاسفة أكثر وعيا بدور المجاز في العلم والدين.

ر.أي.س.

Max Black, *'Metaphor', Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-5).
——, *'More about Metaphor'*, in Andrew Ortony (ed.), Metaphor and Thought (Cambridge, 1979).
A. Davidson, *'What Metaphors Mean', in Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).
Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge, 1979).

* **جولدباخ، تخمين (1742)**. ولد كرستيا جولدباخ (1690–1764) في كونسزبرج. يقر تخمينه أن كل عدد صحيح أكبر من 3 هو مجموع عددين أولين؛ هكذا نجد أن 4=2+2، 16=5+11، الخ. مازال صحة تخمينه مثار سؤال. المثير أن أي إثبات لكونه غير قابل للدحض سوف يستلزم أنه ليست هناك أمثلة مخالفة، ومن ثم فإنه سوف يثبت صحة التخمين!

و.أي.هـ.

Richard K. Guy, *Unsolved Problems in Number Theory* (New York, 1981).

* **جولدمان، آلفن أي. (1938–)**. أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا، اشتهر بنهجه «الطبائعي» الشامل في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة العقل، وهو نهج يجعل المبادئ الفلسفية مقيدة من قبل أفضل نظرياتنا الامبيريقية. أستحدث جولدمان «روابط» بين المجالات الفلسفية ونظائرها في العلوم الاجتماعية والسلوكية. تركز نظريته في *المعرفة على فكرة «عملية تشكيل اعتقادات جديرة بالثقة»، وتنوط بعلم النفس مهمة تحديد هذه العملية. تصوره في المفاهيم الذهنية وعمليات العزو، المشتملة على «نظرية التظاهر» (التي تقر أن فهمك لأوضاعي الذهنية تعكس قدرتك على أن تضع نفسك في موضعي)، تنوط بعلم نفس الإدراك المعرفي دورا مركزيا، وأعماله في القوة الاجتماعية والابستمولوجيا الاجتماعية تفيد من اكتشافات في العلوم السياسية، علم النفس الاجتماعي، علم الاقتصاد، والقانون.

جي.هيل.

*التبرير الابستمولوجي.

A.I. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1991).

* **الجوهر**. ثمة أربعة مراتب من الجوهرانية. وفق الرتبة 1، لا يسمح للشيء بأن يختص بالخاصية جوهريا إلا نسبة إلى خاصية يتم تمييزها (صراحة أو ضمنا)

يختص بها ذلك الشيء (أو النوع الذي ينتمي إليه). مثل هذه الخاصية تعد إذن «جوهرا «نسبانيا»، وقبول مثل هذه الجواهر لا يشترط سوى قبول ضرورة *de dicto**)لفظية)، أي أنه لا يفترض سوى نوع الحقيقة الضرورية التي تنطبق على قضايا عامة مثل القضية التي تقر أنه إذا كان الشيء دائريا، فإن له شكلا. مذهب لوك في «الجوهر الاسمي» ينتمي إلى هذه الرتبة من الجوهرانية.

وفق الرتبة 2، ينضاف إلى مثل تلك الضرورة اللفظية ضرورة * *de re* (شيئية) أساسية. وفق هذه الرتبة، فضلا عن ذلك، حقيقة أن أية خاصية مختصة جوهريا من قبل أي شيء مختصة جوهريا من قبل كل شيء يختص بها، حقيقة ضرورية. ضرورة، إذا كان شيء ما جسما، فإنه بالضرورة جسم. لاحظ جيدا: ليس فقط هو جسم ضرورة نسبة إلى خاصية ما يختص بها وتستلزم كونه جسما، إنه ليس فقط جسما ضرورة «وفق وصف بعينه» يفضي إلى كونه جسما. كلا، الشيء نفسه الذي هو جسم يختص بتلك الخاصية ليس بشكل عارض بل ضرورة. بمعنى ما، الجوهرية في هذه الرتبة المتوسطة جانب أساسا من الخواص. بعض الخصائص جوهرية، وكما سوف يقر معظمنا، بعض الخصائص ليست كذلك. الخصائص التي تكون جوهرية على هذا النحو تكون بمعنى ما «جواهر مطلقة»، إذ بصرف النظر عما يحتازها، فإنه يحتازها ضرورة.

غير أن هناك رتبة أعلى من الجوهرانية، الرتبة 3؛ فضلا عن الخصائص المختص بها جوهريا بالطريقة النسبية الخاصة بأدنى مرتبة، وبالضرورة المطلقة والشيئية على طريقة الرتبة الثانية، ثمة خصائص مختص بها جوهريا من قبل بعض الأشياء ومختص بها ولكن بطريقة ليست جوهرية من قبل بعض آخر. قد يقال عن كرة الثلج إنها دائرية وبشكل ضروري (إنه من جوهر الكرة الثلجية، جزء من طبيعتها الجوهرية، أن تكون دائرية)، لكن قطعة الثلج المكونة دائرية ولكنها ليست دائرية ضرورة. يمكن أن نسمي هذا «الجوهرانية الفردية»، على اعتبار أن الخاصية ذاتها قد تشكل جوهر فرد ما في حين أنه مختص بها من قبل فرد آخر رغم أنها لا تشكل جوهره.

وأخيرا، تشترط الرتبة التي تظل أعلى من الجوهرانية، الرتبة 4، أن كل فرد يختص بخاصية لا يمكن أن يختص بها سواه، في أي عالم ممكن: «هذيته» أو *خاصيته المتفردة. الدائرية نوع من الجواهر يميز فحسب كما رأينا جوهر تلك الفرديات التي تختص به. من جهة أخرى، فإن خاصية الشيء المتفردة تميز بطريقة أكثر تطرفا جوهر شيء ما: إذ أنها خاصية مختص بها ضرورة من قبل ذلك الشيء في أي عالم ممكن كان يمكن أن يوجد فيه، وهي خاصية لم يكن بالإمكان أن يختص بها شيء غيره.

تشير الرتب الأعلى أحاجي محيرة. مثال ذلك، يبدو أنه من المعقول أنه إذا احتاز شيء على خاصية مقامية مميزة (خاصية لم يختص بها كل شيء ولم تكن ثمة ضرورة في أن يختص بها كل شيء)، فإنه يتوجب أن توجد خاصية فعلية (ليست مقامية) يختص بها ذلك الشيء كي تفسر اختصاصه بتلك الخاصية المقامية. لكن هذا يثير إشكالية تتعلق بأية خاصية ليست مميزة فحسب بل جوهرية «على نحو مميز»، لأنه بالإمكان أن يختص بها شيء جوهريا ويختص بها آخر بشكل غير جوهري. اعتبر دائرية كرة الثلج، التي تشترك مع قطعتها المكونة في الثلج، رغم أن إحداهما، كرة الثلج، تختص بها جوهريا، والأخرى، الثلج المكون، يختص بها بطريقة غير جوهرية. على اعتبار مدى وطبيعة التشابه في الخصائص الفعلية، بما فيها خاصية الدائرية، بين الكرة الثلجية والثلج المكون، تصعب رؤية ما يمكن من تفسير اختصاص تلك الخاصية المقامية من قبل كرة الثلج. مهما كانت الخاصية التي نركن إليها من خصائص تلك الكرة الثلجية لتفسير اختصاصها الجوهري بالدائرية، سوف يبدو أن الثلج المكون يختص بها، رغم أنه يفترض أن الثلج المكون لا يختص بالدائرية إلا عرضا. ما الذي يمكن إذن أن يفسر هذا الاختلاف بينهما: اختصاص إحداهما بالدائرية جوهريا واختصاص الأخرى بها عرضا؟

إي.س.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1974).
M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Ithaca, NJ, 1979).
W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953; 2nd edn. 1961).

*** جيتش، بيتر تومس (1919–).** عالم منطق بريطاني ذو اهتمامات فلسفية واسعة. معجب وشارح لمكتاجرت. في كتابه *Mental Acts* (1958)، يهاجم التصورات التجريدية والنوعية في العقل، ويقوم بطريقة مثيرة بتعديل مذهب رسل في الحكم. *Reference and Generalization* (1962) يبرهن على عجز النظريات الوسيطة والمحدثة في *suppositio* أو *المدلول. في «كل جندي يقسم»، «كل جندي» لا تشير إلى أية كينونة يقال عنها إنها تقسم، بل تبين «كل» الطريقة التي يمسك به

المحمول «يقسم» بالموضوع «جندي». ثمة دفاع قوي عن الأخلاق المسيحية والنزعة *التبرير - شرورية تجده في كتابيه *The Virtues* و *Providence and Evil* (1977). إنه يقر المذهب المثير للجدل الذي يقر أن الشيء قد يكون الـ أ ذاته، دون أن يكون الـ ب ذاته، بوصفه شيئا (الهوية النسبية). أسلوبه نزاعي، خال من المصطلحات، ويستغل مفردات إنجليزية مهجورة. هو زوج اليزابيث آنسكومب.

سي.جي.ف.و.

Harry A Lewis (ed.), Peter Geach: *Philosophical Encounters* (Dordrecht, 1991).

ح

* **الحاجة.** حاجات الكائن العضوي (الأساسية) هي ما يتطلبه كي يعيش الحياة العادية التي يحياها نوعه - بحيث يزدهر عوضا عن الاقتصار على البقاء - وإذا لم تتم تلبية حاجة، سوف يلحقه بعض الأذى. يثير تطبيق هذا التحليل على الحاجات البشرية ثلاثة إشكاليات متعلقة. هل الحاجات البشرية موضوعية؟ هل يمكن تمييزها عن الرغبات؟ هل هي كلية أم أنها نسبية ثقافيا؟ يبدو أنه لا جدال عفي أن الكائنات البشرية تحتاج موضوعيا وكليا إلى الهواء، الماء، الغذاء، المأوى، بصرف النظر عن رغباتهم أو تفضيلاتهم الثقافية. يمكن على نحو معقول وبطريقة أكثر تجريدا تعريف الحاجات البشرية الموضوعية على اعتبار أنها شروط ضرورية للازدهار، عبر ممارسة قدرات إنسانية أساسية؛ باختصار، الصحة الجسمية والنفسية، والحرية. يربط هذا التصور بين *الطبيعة البشرية وعلم الأخلاق الطبائعية. تعد الحاجات أيضا أساسا تفسيريا مؤثرا للعدالة التوزيعية.

أي.بيل.

*الأخلاق الطبائعية.

Len Doyal and Ian Gough, *A Theory of Human Needs* (Basingstocke, 1991).

* **المحاكاة.** التقليد، التمثيل. هجوم أفلاطون الشهير على الشعراء إنما يبدأ بإقرار أن الشعر نوع من «المحاكاة». بيّن أن هذه الكلمة تستخدم بمعنيين: (1) القيام بدور درامي أو تلاوة نصوص لهوميروس هو محاكاة (أو تقمص) لشخص ما. يمكن لمثل هذه المحاكاة أن تحدث الضرر بالممثل إذا كانت الشخصية المقلَّدة سيئة. (2) *الشعر السردي يمثل سلوك الناس. نجد للمحاكاة بهذا المعنى مثلا في انعكاسات المرآة والرسم التصويري. يرى أفلاطون أن إنتاج مثل هذه التمثيلات لا يتطلب من المرء معرفة الشيء الذي تم تمثيله، بل يحتاج فحسب للدراية بكيف يبدو. مفاد شكواه هو أن الشعراء يحظون بسبب مهاراتهم بشهرة خطرة بوصفهم سلطات في أمور يجهلونها، من قبيل السلوك الخيّر. «الأطفال والحمقى» يفتنون على نحو مماثل باللوحات [*trompel-l'oeil* التي تسبب خداعا بصريا].

ر.جي.هـ

Plato, *Republic x.*

ثمة تراجم متنوعة متوفرة لهذا العمل، منها على سبيل المثال:

G.M.A. Grube and C.D.C Reeve (Indianapolis, 1992).

* **الحب.** تعلق أو ارتباط، جنسي خصوصا، وبهذا المعنى درسه فلاسفة مثل أفلاطون، الذي اعتبر الحب رغبة في الجمال، يتوجب أن تسمو عن المادي بل حتى الشخصي، يصل أعلى مراحله في *الفلسفة - حب الحكمة نفسها. في مقابل هذه الرؤى الرفيعة، اعتبر الحب قابلا لأن يردّ إما إلى الدافع الجنسي (عند شوبنهور مثلا) أو الكفاح من أجل القوة - «في وسائلها: الحرب؛ بمعناه العميق، البغض المميت للأجناس» (نيتشه). تقترب هذه الرؤية الأخيرة من كثير من *الفلسفة النسوية، التي تعتبر الحب جزءا من أيديولوجية الذكر لضمان إخضاع المرأة. بيد أن التصورات الردية التي تكون من كذا قبيل تواجه نقدا مفاده أن الحب الحقيقي محتم عليه أن يكون شيئا يتجاوز هذه الأشياء بفضل القيمة العالية التي نعزوها إليه (كما في *الصداقة).

ب.ج.

Irving Singer, *The Nature of Love* (Chicago, 1989).

* **الحتمية**. فيما يتعلق بالعالم، غالبا ما يعتبر المبدأ الذي يقر أن كل الحوادث دون استثناء آثار - حوادث حتمتها حوادث سابقة. المبدأ الأكثر عمومية. من ثم فإن أي حدث من أي نوع أثر لسلسلة سابقة من الآثار، سلسلة سببية كل حلقة من حلقاتها مكينة. المبدأ بسيط بطريقة أساسية. الأفكار التي يتضمنها، خصوصا المتعلق منها بالحوادث والارتباط السببي، قابلة لا ريب للتعريف. إذا لم يكن بالمقدور التعبير عن هذا المبدأ عبر جزء ما من أجزاء العلم أو النظرية، فإن القصور، فيما يقر بعض الحتميين، لا يرجع إلى ذلك المبدأ.

إذا صح هذا المبدأ فإن الحوادث المستقبلية ثابتة وغير قابلة لأن تتغير تماما كما هو حال الحوادث الماضوية. يتم أحد التعبيرات التصويرية عن الحتمية عبر ما يسميه وليم جيمس «عالم قالب النحاس»: «لقد سبق وضع أجزاء العالم تلك»، يقول جيمس، «وهي تحدد وتقر أية أجزاء أخرى سوف تكون. ليس في المستقبل أية إمكانات غامضة مخبأة في الرحم: الجزء الذي نسميه الحاضر لا يتسق إلا مع كلٍ واحد. أي مستقبل آخر أكثر تماما من المستقبل المثبّت مستحيل. الكل في كل جزء، وهو يرتبط مع الباقي في وحدة مطلقة، قالب من النحاس، لا لبس أو ظلال تحوّل ممكنة فيها». إذا كان العالم على هذه الشاكلة، فإن ما يحدث فيه فعلا وحده الذي يمكن حدوثه. ليست هناك بدائل حقيقية يتوجب اعتبارها.

عني الفلاسفة العلماء بمسألة صحة مثل هذه الحتمية العامة والشاملة. الإشكالية قديمة في أصولها. لقد وصفت المقادير الهوميروسية بطريقة ملحمية على اعتبار أنها سطوة على المستقبل. كل أشكال الذرية كانت حتمية بطريقة أوضح، وهي مزعجة إلى حد أن ابيقور وجد أنه من الضروري أن نفترض «انحرافا» يطرأ على الذرات أثناء حدوثها في الفراغ. لقد كان هوبز وهيوم، وفلاسفة آخرين بقدر عظمتهم أو أقل عظمة منهم، فلاسفة حتميين.

غير أن الفلاسفة كانوا أكثر اهتماما بما يعتبر عند كثير منا الجزء الأكثر مدعاة بالاهتمام في ذلك السؤال العام: ما إذا كنا نحن أنفسنا، الأشخاص، عرضة لذات النوع من الحتمية. لم يعبأ الفلاسفة إطلاقا بما إذا كان سائر الكون محتما - فلقد عنوا أكثر ما عنوا بما إذا كانت حيواتنا محتمة. الواقع أنه كثيرا ما تم قصر مبدأ الحتمية على إقرار أن خياراتنا، قراراتنا، مقاصدنا، وحوادث أخلاقية أخرى، ليست سوى آثار لحوادث أخرى محتمة بنفس القدر. إشكالية الحتمية بهذا المعنى الثاني متماثلة إلى حد كبير مع إشكالية الحرية، أو إشكالية حرية الإرادة.

حين شغل الفلاسفة بهذا المبدأ المحدد في الماضي، ركزوا في الغالب على ما يستلزمه بخصوص مفهومنا *للمسؤولية الأخلاقية. غير أن ستراوسن جعلنا نرى أن المسألة تشتمل على ما هو أكثر من هذا، بما يشتمل عليه من مواقف إنسانية من قبيل الاستياء والاعتراف بالفضل. عند هندرتش، تظل المسألة تشتمل على ما هو أكثر. الحتمية تجعلنا نرتاب في كل «آمال الحياة، المشاعر الإنسانية، المعرفة، المسؤولية الأخلاقية، صواب الأفعال، والمواقف الأخلاقية التي يتخذها الأشخاص». أما فان انواجن فقد اقترح أنه لو عرفنا بصحة الحتمية، لما كان بمقدور أحد أن يتدبر بشكل عقلاني بخصوص أي فعل. يقال إنه لا معنى للتفكر إلا إذا كانت هناك بدائل حقيقية مفتوحة أمامنا. إذا أعملت فكري فيما إذا كان يتوجب علي أن أرفع ذراعي أو لا أرفعه، لا يكون إعمالي لفكري عقلانيا ما لم يكن بمقدوري أن أرفع ذراعي وألا أرفعها. إذا كانت الحتمية صحيحة، ليس هناك سوى بديل واحد مفتوح أمامي. هكذا يكون إعمالي لفكري ، فيما يزعم، لاعقلانيا.

وكما سبق أن أشرنا، فإن أهم مسألة من وجهة نظر تاريخية هي المسؤولية الأخلاقية. وما يمكن أن يقال عنها يسري بوجه عام على مترتبات الحتمية الأخرى. نعتقد عادة أن الفاعل لا يكون مسؤولا إلا عن الأفعال التي اختارها بحرية وكان في مقدوره تخيرها. إننا لا نكون مذنبين ما لم يكن بمقدورنا أن نسلك على نحو مغاير. ولكن إذا كانت الحتمية مذهبا صحيحا، فإنه لم يكن بمقدورنا بمعنى ما أن نسلك على نحو مغاير. هكذا خلص كثير من الفلاسفة إلى وجود تناقض بين الحتمية واعتبار الناس مسؤولين، فيما أنكر آخرون هذا الحكم بشدة. لن نعنى بهذه المسألة هنا - فهي معروضة بطريقة أكثر تفصيلا في البنود الخاصة *بالحرية و*الحتمية، والتساوقية واللاتساوقية.

نعود الآن إلى مبدأ الحتمية العام - وإن كان هذا لا يعني تركنا للمبدأ البشري الخاص. بعض من أهم أشكال الحتمية هي الحتميات العلمية. بعد أن اقترح نيوتن قوانينه في الجاذبية والميكانيكا، أشار لابلاس إلى أنه لو قام عقل مقتدر (يسمى عادة بشيطان لابلاس) بفهم قوانين نيوتن، وكان لديه وصف لوضع وعزم كل جسيم في الكون، والقدرة الرياضية المتطلبة، لتسنى له

التنبؤ بمستقبل وماضي كل حدث في تاريخ الكون. لقد هيمن «الكون الذي يعمل على شاكلة الساعة» على النظرية الفيزيقية في القرنين التاليين، فملأ صدور علماء اللاهوت والفلسفة بالرعب.

غير أن *ميكانيكا الكم والنظرية النسبية حلتا بوجه عام في الآونة الأخيرة محل الميكانيكا النيوتونية، وقد زعم أن ثمة إثباتات مختلفة على صحتهما. كثير من العلماء وعدد لا يستهان به من الفلاسفة يعتقدون أنه قد تم القضاء على تنين الحتمية، ونتيجة لذلك ذهب بعض منهم إلى أن العالم قد جعل مكانا آمنا لحرية الإرادة والمسؤولية.

ولكن، كما جادل أينشتين نفسه، قد تكون ميكانيكا الكم مجرد محطة أخرى في درب النظرية الفيزيقية الحتمية التامة، وبالرغم من بعض النتائج التجريبية، إلا أنه لا ريب أننا نتبجح حين نعتقد أننا حصلنا على حقيقة الواقع النهائية. ثمة سبب يجعلنا نقول بأن الحقيقة الخالدة الوحيدة نسبة إلى العلم، أو من ضمن حقائقه الخالدة، هي تلك التي تقر أن العلم يتغير.

ثانيا، قد تتم الاستعاضة عن ميكانيكا الكم بشيء أفضل تصوريا بكثير من ميكانيكا الكم كما تم تأويلها. فحتى على افتراض صحتها، لم يحدث أن عقد اتفاق حول كيفية تطبيقها فعلا على العالم.

ثالثا، العشوائية وعوز التيقن اللذان يزعم أن ميكانيكا الكم تستلزمهما إنما يعملان على مستوى الجسيمات المجهرية. بتضاعف عدد الجسيمات التي تدخل في حساباتنا، يحدث نوع من السلاسة الإحصائية. فبينما تستلزم النظرية إمكان أن يتصادف تحرك كل جسيمات المنضدة بشكل عشوائي ومتزامن إلى أعلى، فإن فرص عدم حدوث ذلك هائلة إلى حد يجعل من غير المعقول أن نتوقع حدثا من هذا القبيل في تاريخ الكون بأسره. بخصوص عدد الجسيمات المعنية، يعد الدماغ، أو حتى الخلية العصبية المفردة، جسم ضخم لا يرجح أن يحدث فيه مثل هذا الانحراف عن السلوك «المتوقع». لذا، حتى إذا كانت ميكانيكا الكم وفق تأويلها صحيحة، فإن أجسام البشر أقرب إلى الحتمية إلى حد يحول دون وجود أية فروق.

وأخيرا، فإن اللاحتمية المتضمنة في ميكانيكا الكم، وفق ما نعلم عشوائية صرفة، فرصة حقيقة. ولكن إذا كانت أفعالي لا تكون في مأمن من الحتمية إلا عبر كونها عشوائية، فكيف يرجعنا هذا إلى المسؤولية الأخلاقية التي ينشدها القدريون؟ أيهما تفضل أن تكون ساعة أو كرة في عجلة روليت؟ أم تراك تفضل أن تكون كرة في عجلة روليت لم يتم بعد تشكيلها، تتضمن فرصة حقيقة وليست مجرد عدم قابلية عملية للتنبؤ؟ الحدث المصادفي الخالص فيك لن يكون أي شيء بمقدوره أن يعزو إليك فضلا أخلاقيا.

ر.سي.و.

*السببية؛ الحتمية العلمية؛ الضرورة الناموسية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science*, and Life-Hopes (Oxford, 1988).
K.R. Popper and J.C. Eccles, *The Mind and its Brain* (Berlin, 1977).
P,F. Strawson, 'Freedom and Resentment', in *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968).
P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, 1983).
R. Weatherford, The Implications of Determinism (London, 1991).

*** الحتمية التاريخية.** مفهوم في الشؤون الإنسانية يقر أن العملية التاريخية تمتثل لنماذج أو قوانين تطورية تجعل حوادثها المكونة لها ضرورية أو لا مناص منها. تشكل التعاليم التي تقر هذا الموقف تنويعات واسعة. ففي حين اشتملت المذاهب القديمة على افتراضات *تيلولوجية أو متعلقة بالعناية الإلهية، نزعت مذاهب أحدث صوب افتراض المبدأ السببي الذي يقر أن كل ما يحدث في التاريخ قابل لأن يفسر بوصفه نتيجة تحكمها قوانين ظروف ابتدائية قابلة لأن تحدد. أحيانا يتم التصديق على هذا القبيل الأخير من المذاهب كونها تعكس افتراضا أساسيا لتاريخ يتم تصوره على اعتبار أنه شكل تفسيري مهم من أشكال البحث. في المقابل، ثمة من يقر صعوبة المواءمة بين الالتزام النظري *بالحتمية وممارسة المؤرخين، كون المعتقدات *القدرية بخصوص الفعل البشري متممة للدراسات التاريخية كما يتم بالفعل إجراؤها.

ب.ل.ج.

I. Berlin, 'Historical Inevitability', in *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

*** الحتمية العلمية.** أفضل أمثلة للحتمية، أو لعوزها، إنما توجد في نظريات الفيزياء. قد نقول لأول وهلة إن مثل هذه النظرية تكون حتمية إذا كان وضع النسق في زمن ابتدائي ما بالإضافة إلى قوانين النظرية تثبّت وضع ذلك النسق في أي زمن لاحق. غير أنه يتوجب علينا أن نأخذ في الحسبان حقيقة أنه في النظريات *الزمكانية النسبية (في مقابل النيوتونية)، لا ينطبق مفهوما «في زمن ابتدائي ما» و«في أي زمن لاحق» على الأنساق الممتدة مكانيا، بسبب نسبية

التزامن. أيضا قد تكون هناك حاجة إلى قطاع كامل من تاريخ النسق لتثبيت سلوكه المستقبلي، وإلا ما تسنى سوى تثبيت ذلك الجزء من سلوكه المستقبلي. قد نرغب فضلا عن ذلك في تمييز تثبيت سلوك النسق المستقبلي عن تثبيت تاريخه الماضوي أيضا (رغم تلازم هذين في معظم النظريات الفيزيائية، إذ أن القوانين تظل واحدة حين يتم عكس اتجاه الزمن). وأخيرا، نريد تعريفا يتكيف مع أنساق من مختلف الأحجام أو الأنواع، بدءا من الإلكترونات وانتهاء بالكون بأسره.

لذا فإن التعريف المعدل التالي يطرح نفسه. دع س1 وس2 تكونا أي مساحتين زمكانيتين، ربما يشتملان على قطاعين من تاريخ إلكترون، أو حوادث محيطة بالانفجار العظيم وسائر الكون. تكون النظرية الفيزيائية حتمية نسبة إلى س1 وس2 فقط إذا كان الوضع الذي تحدده لـ س2 محدد من قبل كل من قوانين النظرية والوضع الذي تحدده لـ س1: بكلمات أدق، فقط إذا كان كل نموذجين للنظرية (أي أوضاع ممكنة في العالم، وفق قوانين النظرية) يتفقان على س1 يتفقان أيضا على س2. بيّن أنه كلما كانت المساحة «المحدِّدة» التي يتوجب أن تكون عليها س1 أكبر ـ نسبة إلى المساحة «المحدَّدة» س2 ـ كي تحقق النظرية هذا الشرط، كان شكل الحتمية المعني أضعف.

نحتاج إلى رؤية التعريف مطبقا. سوف نطرح مثالين قياسيين: أحدهما على الحتمية المتطرفة، والآخر على اللاحتمية المتطرفة.

أولا، اعتبر العالم النيوتوني المكون من جسيمات نقطية تتحرك وفق التجاذب التثاقلي القائم بينهما، حيث يحقق كل منها قانون نيوتن الثاني (القوة المؤثرة عليه = كتلته × تسارعه). عبر حساب المعادلات الناتجة، يجد المرء أن مواضع وتسارعات كل الجسيمات في أي لحظة يثبّت كلية كل مواضعها وتسارعاتها الماضوية والمستقبلية. هكذا نحصل على صيغة قوية جيدة للحتمية: قد تكون س1 مجرد شريحة عبر زمكان نيوتوني يلتقط أية فئة من الحوادث المتزامنة على نحو مطلق، بحيث ينتج عن ذلك كون س2 كل الزمكان الذي يشتمل على مقذوفات الجسيمات الكاملة.

غير أن المثال «القياسي» لا يحقق الغاية منه إلا إذا أغفلنا حالات التصادم؛ فعلى اعتبار أن التجاذب التثاقلي بين أي جسمين يتناسب عكسيا مع مربع المسافة الفاصلة بينهما، يكون ذلك التجاذب لامتناهيا حال اصطدام الجسيمات النقطية، ما يفضي إلى تعطيل تطبيق قوانين نيوتن. ربما يكون الأهم من ذلك أنه يتوجب على مثالنا أن يغفل «غزاة الفضاء»: الجسم الذي يستطيع بعد زمن متناه أن يحلق في جنب جسيماتنا من لانهائية مكانية! بصرف النظر عن مدى لامعقولية هذا، فإن الفيزياء النيوتونية لا تحول دونه؛ خلافا *لنسبية أينشتين، لا تفرض تلك الفيزياء حدا أقصى للسرعة. هكذا يتسنى لغزاة الفضاء إحداث اضطراب في الحتمية عبر إخفاقها في ترك كرت زيارة في شريحة ابتدائية س1 بحيث لا يعود وضع الجسيمات س2 يثبّت مقذوفاتها، كونه لا يشتمل على رصد لحضور غازي الفضاء وتأثيره الجاذبي. (تساعدنا هذه الصورة أيضا في رؤية لماذا قد تفشل الحتمية حتى في الزمكانات النسبية؛ فمثلا، يستطيع مناظر غازي المكان أن يقفز من المفردية «العارية» المجاورة دون أن يسجل حضوره في أية شريحة زمنية تسبقه).

المثال القياسي الثاني، المتعلق هذه المرة باللاحتمية المتطرفة، هو *ميكانيكا الكم؛ رغم أنها لا تتوافق تماما هي الأخرى مع شهرتها بوصفها نظرية لاحتمية. صحيح أن الوضع الكمي لأية مساحة زمكانية س2، بصرف النظر عن كبر حجمها، لا تثبّت (بوجه عام) نتاجات القياسات التي تجرى في مساحات أخرى س2، بل تقتصر في أفضل الأحوال على تثبيت احتمالاتها. غير أن معادلة شرودنجر تضمن أن أوضاع الكم نفسها تتطور بطريقة حتمية عبر الزمن، على الأقل في غياب القياسات. الواقع أن هذا المزج المثير بين الحتمية واللاحتمية إنما يكمن في لب «مفارقة» قطة شرودنجر ـ متى وكيف تسيطر اللاحتمية خلال عملية القياس بحيث تنتج نتاجا محددا من مجرد افتراض؟

الحتمية مذهب أنطولوجي يتعلق بمستقبل العالم لا تستلزم صحته ضرورة أن أوضاع الأنساق قابلة لأن يتم التنبؤ به، وهو أيضا أمر ابستمولوجي. المثالان التاليان يوضحان هذا التمييز.

أولا، في زمكان النسبية الخاصة، وضع العالم في أية لحظة (نسبة إلى أي ملاحظ !) يقوم بتثبيت كل الحوادث عبر الزمكان. لكن حقيقة المعلومات غير قابلة لأن تنتقل بسرعة أكبر من الضوء تضمن أنه لن يكون بمقدور أي ملاحظ أن يجمع كل البيانات المتطلبة للتنبؤ بحدث قبل حدوثه الفعلي.

ثانيا، بحيث نعود إلى ميكانيكا نيوتن، يمكن أن يكون النسق حتميا لكنه «مشوشا». هذا يعني أنه بصرف النظر عن مدى دقة تحديدنا لوضعه النهائي، سوف يكون هناك باستمرار نطاق صغير من الأوضاع الابتدائية الممكنة يظل بالإمكان أن يتطور النسق فيها بسرعة إلى

أوضاع نهائية مختلفة جذريا. ولأننا لا نستطيع التمييز امبيريقيا بين الأوضاع الابتدائية البديلة بدقة مطلقة، فإننا نفقد القدرة على التنبؤ بمستقبل سلوك مثل هذا النسق.

ر.كلي.

*الشواش، نظرية؛ قطة شرودنجر.

J. Earman, *A Primer on Determinism* (Dordecht, 1986).
J. Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York, 1987).
R. Montague, 'Deterministic Theories', in R.H. Thomason (ed.), *Formal Philosophy* (New Haven, Conn., 1974).

* **الحتمية المنطقية**. يزعم أنه بصرف النظر عما إذا كان الله أو أي شخص أو أي شيء آخر يعرف المستقبل، محتم أن يكون هناك وصف صحيح له، فئة من الإقرارات الصادقة عنه. سوف نسمي وصل كل تلك الإقرارات الصادقة بخصوص العالم «الكتاب». يتعين أن يشتمل الكتاب على الإقرار «جون دو يتزوج في 29 يونيو عام 2145» أو الإقرار «جون دو لا يتزوج في 29 يونيو عام 2145». ومهما كان البديل الذي يشتمل عليه الكتاب، فإنه صحيح. هكذا يزعم أنه قد تم حسم أمر ما إذا كان السيد دو سوف يتزوج مسبقا. وكذا الشأن نسبة إلى كل حدث مستقبلي. يجب ألا نخلط هذا النوع من الحتمية المنطقية مع *الحتمية، فهي لا تشتمل على قصة سببية تتعلق بالمستقبل. الراهن أنها تتعلق *بالجبرية ـ الموقف الذي يقر أن ما نقوم به لا يحدث فرقا لأن المستقبل لا يتأثر بأفعالنا الراهنة.

ر.سي.و.

*القدر.

R. Taylor, Metaphysics, 3rd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1983).

* **حجاب [نقاب] الإدراك الحسي**. هذه إشكالية ارتيابية تنشأ عن تحليل بعينه للإدراك الحسي. إذا كانت حواسنا لا تبلغنا سوى معرفة عن الكيفية التي تبدو بها الأشياء، فكيف نستطيع أن نأمل في استخدامها لمعرفة كيف تكون الأشياء حقيقة؟ إن المظاهر يتهددها خطر التعتيم عوضا عن المساعدة في محاولتنا تمييز طبيعة الواقع.

السبيل الواضحة لتنكب هذه الصعوبة هو أن نقر أننا في الإدراك الحسي نعي مباشرة الأشياء المادية، لا مظاهرها فحسب؛ يسمى هذا المذهب *بالواقعية الساذجة أو المباشرة. تظل هناك حاجة لقول شيء ما عن المظاهر. ثمة مذهب واعد يسمى بالنظرية الحالية، مفاده أن المظاهر نفسها ليست المواضيع الأساسية عند العقل، بل طريقة عرض مواضيعنا الأساسية.

جي.د.

F. Jackson, *Perception* (Cambridge, 1977).

* **حجاب [نقاب] الجهل**. تحييد كل المعلومات المتعلقة بخصائصك الاجتماعية المميزة، لضمان تخيّر منصف لمبادئ العدالة. في نظرية راولز، حجاب الجهل من ضمن جوانب *الوضع الأصلي، وهو موقف تخيلي يفترض أن تقوم فيه بتخير أعمى لمبادئ، كما لو أنك لا تعرف الوضع الذي تشغله في المجتمع ـ بحيث لا تعرف عرقك، جنسك، دينك، ثروتك، مواهبك، ولاقيم وأهداف الحياة النهائية. مفاد الفكرة هو أنك سوف ترغم على التخير كما لو أنك سوف تشغل أي موضع اجتماعي، ومحتم عليك من ثم أن تعتد بمصالح كل شخص على نحو مساو، ما يضمن الإنصاف للجميع.

ت.ن.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **الحد**. كلمةأوعبارة تشير إلى فرد أو فئة، أوالمكون القضوي الذي تعبر عنه. هكذا تشتمل «جون (يكون) رجلا» على حدين «جون» و«(يكون) رجل»، يشيران إلى جون وإلى فئة الرجال على التوالي. بوجه أعم، أية كلمة أوعبارة تحدد القضية المعبر عنها. بهذا المعنى، تشتمل الجملة السالفة على الحد *السنكاتوجورماتيكي [الذي يحمل معه] «يكون» الذي لا يشير إلى فرد ولا فئة.

و.أي.د.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic* (Oxford, 1916).

* **الحدث**. واقعة أو حادثة، مثال الإضراب الكبير، غرق السفينة تايتنك، وصول الضيوف، المزاد الخيري المحلي. ليس من الضروري أن يكون الحدث على درجة من الخطورة؛ سقوط عصفور حدث بقدر ما يعد سقوط الإمبراطورية الرومانية حدثا.

وفق معظم المذاهب، ليس من الضروري أن يكون الحدث لحظيا، أو حتى أن يستغرق وقتا قصيرا. تحاول اللغة العادية عقد تمييز بين الحوادث والعمليات، بيد أن معظم نظريات الحدث الحديثة تغفل هذا التمييز. أحيانا يعرّف الحدث بأنه تغير (مثال، فقد أو اكتساب عقار من قبل شخص ما)، أو مركّب من التغيرات. غير أن كثيرا من نظريات الحدث تضمّن الأوضاع التي تكمن في احتياز أشياء على خصائص (أو احتفاظها بها)، مثال بقاء المرجة جافة، فضلا عن التغيرات التي تكمن في

احتيازها أو فقدها، مثل إصباح المرجة جافة. وفق هذه الرؤية المرنة، الاستقرار حدث بقدر ما التغير حدث.

لفظة «حدث» غامضة؛ قد تعني حدثا بعينه، يحدث مرة واحدة، بديمومة وموضع محددين (مثال المؤتمر القومي الكبير الذي عقد عام 1992)، أو «حدث - نمط» يمكن أن يتكرر مرارا (مثل المؤتمر القومي الكبير الذي هو حدث سنوي شهير). أحيانا توصف حوادث المعنى الأول بأنها «فرديات عينية» (أو *نماذج عينية، في مقابل «الأنماط»)؛ في حين توصف حوادث المعنى الثاني *«بالكليات» وبأنها «مجردة». جل النظريات المعاصرة (نظرية تشزهم مستثناة) معنية أساسا بالحوادث بوصفها فرديات.

ما الذي يميز الحوادث الفردية عن «الأشياء»؟ نقول إن الحوادث تقع، لكننا لا نقول ذلك عن الأشياء المادية من قبل السلاحف، الكتب، والحصى. يبدو أيضا أننا نعتقد أن كل السلحفاة أو الحجر هناك طيلة لحظات وجوده، في حين أنه (إذ ما استثنينا الحوادث اللحظية) لا يحضر سوى جزء من الحدث في أي وقت. على ذلك كثير من الفلاسفة لا يأبهون لتلك الحقائق. «الشيء... مجرد حدث طويل (يختص بخصائص بعينها)»، فيما يقول سي.د. برود *(Scientific Thought)* (p. 393) (*الهوية؛ *علم الأجزاء.). من جهة أخرى، يقر أرسطو، ستراوسن، وآخرون، أن بعض الأشياء المادية على أقل تقدير تنتمي إلى *مقولة أنطولوجية تختلف عن الحوادث وتعد سابقة عليها (*الجوهر، *الأشياء؛ *الأنطولوجيا).

مقولة الحوادث مركز كثير من الجدل الراهن حول *الفعل، *إشكالية العقل - الجسم، خصوصا في الأعمال المتأثر بديفدسون. لقد أكد ديفدسون أهمية الأسئلة المتعلقة بتفريد الحوادث. متى يكون لدينا حدث عوضا عن حدثين؟ متى يحدد وصفان مختلفان الحدث نفسه؟ هل يمكن لحدث ذهني (أحد قراراتي مثلا) أن يتماهى مع حدث مادي يحدث في عقلي؟ هل كان زواج أوديب من جوكاستا متماهيا مع زواجه من أمه؟ إذا كان طرقي قد أيقظ قطة جارنا، وسبب أيضا سقوط المزهرية، هل كان طرقي هو ذات حدث إيقاظي للقطة، مع نتيجة (إذا كانت السببية علاقة بين حوادث) مفادها أن إيقاظي القطة سبب سقوط المزهرية؟ (*الماصدقية). ليست هذه مجرد أحاجي: ثمة حاجة إلى أجوبة مرضية إذا رغبنا في طرح تصورات مترابطة منطقيا في *الذهنية، *القصد، *المسؤولية، والسببية. (*المبررات والأسباب؛ *الحقائق.)

يبدو أن أجوبة ديفدسون عن تلك الأسئلة مستقلة عن معياره في هوية الحوادث الذي طالما تعرض للنقد. يقر هذا المعيار أن الحوادث تكون متماهية إذا وفقط إذا احتازت على الأسباب والآثار ذاتها. (الواقع أن هذا المعيار لا يساعدنا في الإجابة عن أسئلة أساسية تتعلق بهوية الحوادث، مثل سؤالنا عما إذا كان الطرق يتماهى مع إيقاظ القطة.) غير أن ديفدسون لا يلبث أن يتخلى عن معياره «السببي»، حيث يتبنى (شأن كواين) مبدأ يقر أن الحوادث تتماهى فقط إذا كانت تشغل الأماكن والأزمنة ذاتها. ثمة معيار آخر (يقترحه جيقون كم) مفاده أن الحوادث تتماهى حين تكمن في الأشياء ذاتها المختصة بالخصائص نفسها في الأوقات نفسها.

هناك مسألة أخرى تتعلق بهوية الحوادث في ظروف مختلفة ممكنة. هل كان للميتة أن تكون الميتة نفسها لو أنها نجمت عن إطلاق الرصاص عوضا عن الطعن؟ لو أنها حدثت في زمان أو مكان آخر؟ (*الماهية). يتوجب أن يجاب عن مثل هذه الأسئلة من قبل النظريات التي تركن إلى *الاشتراطات الفرضية حين تقوم بعزو الأسباب، أو المسؤولية، إلى حوادث بعينها.

ب.ج.م.

*العمليات.

J. Bennett, *Events and their Names* (Indianapolis, 1988).

C.D. Broad, *Scientific Thought* (Paterson, NJ, 1959).

D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).

* **الحداثة**. وفق رؤية طويلة الأمد، الحداثة فلسفة تبدأ ببحث ديكارت عن معرفة بينة بذاتها للعقل ومؤمّنة من كل شياطين الشك الارتيابي. أيضا تثار الحداثة - وفق حس أكثر إحكاما بالمنظور التاريخي - للإشارة إلى تيارات الفكر التي ظهرت منذ «ثورات» كانت النقدية في حقل الابستمولوجيا، الأخلاق، والحكم الاستاطيقي. ثمة نزوع إذن شطر استخدام «الحداثة» و«التنوير» على نحو مترادف من قبل مفكرين (مثل هبرماس) يرومون دعم الحداثة، أو يعتبرونها فصلا تم غلقه من فصول تاريخ الأفكار (كما يرى أشياع ما بعد الحداثة).

سي.ن.

*ما بعد الحداثة.

Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Fredrick Lawrence (Cambridge, 1987).

* **المحدثة، التوماوية**. هو مصطلح غير دقيق طبّق منذ القرن التاسع عشر على مختلف المفكرين،

التعاليم، الإجراءات، والمواضيع التي كانت لها أو زعمت أنها لها علاقة بفكر توما الأكويني. عادة ما يعزى في أصله إلى رسالة البابا ليو الثالث عشر *AEterni Patris* (18979) التي حثت الفلاسفة الكاثوليكيين على البرهنة على وجود وخصائص *الله ومناوأة الأخطاء التأملية والعملية التي ارتكبتها الفلسفة الحديثة عبر إعادة اعتبار الكتاب المسيحيين المبرزين من العصور الوسطى الأوربية. اختار ليو توما الأكويني بوصفه أساسيا ضمن أولئك الكتاب، إذا يفترض أنه قام في مذهبه بتوحيد أفضل علوم لاهوت الآباء - كنسية والوسيطة. رغم أن تلك الرسالة وظفت دعما اكليريكيا قويا في صالح *التوماوية المحدثة، فإن برنامجها قد نفذ في أوساط تعليمية كاثوليكية خلال الأربعة عقود السابقة. مثال ذلك، بدأ عدد من المفكرين خلال أو نجو فترة مجامع اليسوعيين الرومان والألمان في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر في الدفاع عن توماوية منظومية بوصفها البديل الفلسفي الوحيد الملائم فلسفيا لمختلف المذاهب *الامبيريقية و*المثالية الحديثة. من بين أولئك المفكرين نذكر ماتيو لبيراتور وجوزيف كليوتجن. إذا كان الأول يمثل الجانب الإيطالي من الحركة الجديدة، بالمعنى النضالي للنسق الفلسفي، فإن الثاني جلب لروما من منستر وفريبورج العناية بالسياق التاريخي للفكر الوسيط. لقد قامت *AEterni Patris* بمأسسة والتصديق على عمل هؤلاء المعلمين ومن هم على شاكلتهم.

وبالطبع، بصدور *AEterni Patris* شرعت التوماوية المحدثة في الانقسام إلى طوائف تشكلت جزئيا من قبل تشكيل مؤسساتي وجزئيا وفق مهمة أو مقصد معلن. مثال ذلك، النظم الدينية المختلفة التي حافظت على أنساق تعليمة مختلفة ونزعت إلى تدريس صيغ مختلفة من التوماوية. أيضا عنيت بعض الأنظمة بتكريس كتابها الوسيطيين بوصفهم بدائل لتوما. لقد قام الفرنسسكيون على نحو منظومي بتبني آراء بونافنتورا أو سكوتس، في حين درّس قليل من اليسوعيين من تعاليم سويرز. أيضا، كانت التوماوية المحدثة من بدايتها تأويلية وبناءة أو جدلية. إذا أرادت أن تعتبر نفسها توماوية ، توجب أن تؤسس نفسها على قراءة حساسة لتوما. إذا أرادت أن تعتبر نفسها توماوية محدثة، توجب أن تؤخذ من مبادئ وبراهين توما المفيدة في الجدل مع الفلسفات الحديثة. بحلول العقود الأولى من القرن الحالي كان هناك توماويون محدثون عرفوا أساسا بوصفهم مفسرين مقتدرين للفكر الوسيط وتوماوين محدثون عرفوا أساسا بوصفهم مشيدين لأنساق «توماوية» ومجادلين في تعاليم حديثة. من ضمن المفسرين مارتن جرابمان، بيير ماندونت وموريس دي ولف؛ ومن ضمن المشيدين والمجادلين ريجينالد جاريجو - لاربجرانج وديسري مرسييه. بعض التوماويين المحدثين، أشهرهم اتين جيلسون، برعوا في الاثنين.

جنح أشياع التوماوية المحدثة الأساسيين شطر موضوع أو موضع انشغال بعينه. من بين المواضيع المتواترة الخوض في مسائل ابستمولوجية أثارها كانت والكانتيون المحدثون. ارتبط ضرب التوماوية المحدثة الذي يسمى «التوماوية الترنسدنتالية» بجوزيف مارشا وكارل راهنر. ثمة نوع آخر من التحليل الترنسدنتالي، أثير خصوصا من قبل مشاغل العلم التجريبي، نجده في الأعمال التوماوية التي قام بها برنارد جي.ف. لونرجان. ارتبطت فئة أخرى من التوماويين المحدثين بمسائل في الميتافيزيقا وخصوصا بالدفاع عن التعليم التوماوي المتعلق بالكينونة (esse). من ضمن المنتمين إلى هذه الفئة جلسون وجاكو مارتيان. غير أن هذه التصنيفات لا تعتبر في أفضل الأحوال إلا مرشدا لكتّاب ذوي اهتمامات متنوعة، كتب كل منهم في نطاق وساع من المواضيع الفلسفية.

دعم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المؤسساتي للتوماوية المحدثة ضعف كثيرا خلال وبعد المجمع الفاتكياني الثاني (1961-5). مذاك، نزعت التوماوية المحدثة إلى أن تكون تاريخية تركز على دراسة تاريخ الفلسفة الوسيطة.

م.د.جي.

*المحدثة، الكانتية.

Gerard A. McCool, *Ninteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method* (New York, 1989).
Anton C. Pegis (ed.), *A Gilson Reader* (New York, 1957).

*** المحدثة، الأفلاطونية.** صيغة متأخرة من الفلسفة الأفلاطونية تطورت بداية بوصفها مدرسة فكرية في الأمبراطورية الرومانية من القرن الثالث حتى الخامس ب.م. على اعتبار أنها تعارض تأويلا ثنائيا لفكر أفلاطون، فإنها تعد صيغة أحدية إلى حد كبير، بمعنى أنها تفرض مصدرا وجوديا علويا لكل الوجود يبسط نفسه على مختلف مستويات الوجود، حيث يكون كل مستوى تعبيرا منبسطا أضعف من المستوى الأعلى منه مباشرة. مؤسسها هو أفلوطين (204-70)، وهو مصري مهلين أسس حين بلغ الأربعين من عمره أكاديمية للفلسفة في روما ودرّس فيها لمدة ربع قرن. لكن بعضا

من عقائدها الأساسية إنما ترجع إلى أستاذه امونيوس ساكس (185-250)، الذي درس على يديه الفلسفة في الإسكندرية لمدة أحد عشر عاما حين كان صغيرا. مصطلح «الأفلاطونية المحدثة نفسه حديث نسبيا، فهو لم يظهر إلا منتصف القرن التاسع عشر حين استخدمه العلماء الألمان لأول مرة لتمييز رؤى أفلاطوني اليونان المتأخرين والرومان عن رؤى أفلاطون.

كان أفلوطين نفسه تابعا متأخرا لأفلاطون، وقد حث معاصريه الرومان على العودة إلى تعاليم أفلاطون. لم يكتب سوى كتاب واحد، سلسلة تتكون من أربع وخمسين مقالة فلسفية دقيقة الاستدلال عبر فترة امتدت أربعة عشر سنة من عمره. تلميذه، وزميله في التدريس، كاتب السير والناقد بروفيري (نحو 232-304) قام في وقت لاحق بتحريرها وترتيبها في كتاب قسمه إلى ستة أقسام يشتمل كل قسم على تسع مقالات، أسماه (*Enneads*التسعيات).

رغم أن أفلوطين في هذا الكتاب يحيل دائما إلى أفلاطون، فإنه يعي تماما تعاليم أرسطو، وهو يشير إليه أكثر مما يشير إلى أفلاطون. بوجه أكثر خصوصية، فإنه يدرك اعتراضات أرسطو على أفلاطون ويحاول التغلب عليها عبر صيغته المنقحة للأفلاطونية، التي حاول فيها الحفاظ على تعاليم أفلاطون الرئيسة، لكنه حاول أيضا أن يعيد تشكيلها في نسق ميتافيزيقي عقلاني جديد يشبه من حيث النوع نسق أرسطو الميتافيزيقي. بهذا المعنى، يمكن أن يعتبر أفلاطوني أرسطي، أو حتى أرسطي محدث وفق اقتراح أحد المتخصصين. أيضا أفصح عن درايته بالغنوصية و*الرواقية وقام بدمج بعض عناصر الأخيرة في أجزاء من نسقه. كان على ألفة ببعض الفلسفات الصوفية الخالصة التي ازدهرت في الإمبراطورية الرومانية في عهده، وطرح فلسفته بوصفها صيغة قوية من العقلانية تشكل استجابة لها.

في ذلك الكتاب يؤكد أفلوطين على المبادئ المشتركة في الموروث الأفلاطوني، (1) لا مادية أسمى صور الواقع، (2) الاعتقاد في وجوب وجود مرتبة واقعية أسمى من مرتبة الأشياء المرئية والمحسوسة، (3) تفضيل الحدس الذهني على صور المعرفة الامبيريقية، (4) الاعتقاد في نوع من الخلود، و(5) الاعتقاد بأن الكون خيّر في أساسه. الفرق هو أن أفلوطين يؤكد كل هذا بوصفه فيلسوفا أحديا معنيا بإقرار تماه حقيقي بين الطبيعة وما هو فوق طبيعي في الإنسان وفي كل الطبيعة.

في مذهبه الميتافيزيقي، يطرح رؤيته في البنية المنطقية لكل الوجود ويرى أن ثمة حركتين تسيران عبر كل الطبيعة، انبثاق كل الأشياء عن مصدرها الموحد الأصلي، وعودتها اللاحقة إلى ذلك المصدر. لقد حاول أن يجيب عن السؤال الأساسي في الميتافيزيقا اليونانية، «كيف أصبح الواحد متكثرا؟»، عبر افتراض وجود نهائي، الواحد، بوصفه خيرا مطلقا، فوق طبيعي، مسببا لذاته، حرا على نحو مطلق. ولأنه خيّر على نحو مطلق، فإنه يبسط بالضرورة خيره وقوته على كل الكائنات الأقل مرتبة. دون فقد لأي من جوهره، يظهر نفسه في أطوار أدنى من نفسه كي يشكل كائنات أدنى وأضعف. الطور الأول في هذا الإظهار هو *النوس *(Nous)*، أو العقل، والثاني هو السايك *(Psykhe)* أو النفس التي هي بدورها إظهار للعقل. كل أشياء الطبيعة، أي كل أشكال الحياة والكائنات المادية، بما فيها البشر، أنفس. بوصفها كذلك، فإنها في وضع صيرورة والنظم الثابتة من وجودها إنما ترتهن بالنوس. هكذا يتكثر الواحد عبر البسط الضروري *(proodos)* للواحد على الأدنى، أطوار متعددة تضعف تدريجيا من نفسه بوصفها مبادئ *(Nous)* وأشكال حياة *(Bios)* كل الأشياء الطبيعية. المتكثر، بدوره، يروم دوما العودة إلى الواحد، فكل الأشياء الطبيعية تريد العودة *(epistrophe)* إلى وحدة أعلى بوصفه مصدرا.

يتوجب أن يرجع الفضل في بقاء الأفلاطونية المحدثة إلى فرفريوس، خلف أفلوطين في أكاديميته. لقد كان يختلف عن أفلوطين في بعض التعاليم، وفي إنكار بعض المقولات التي أكدها أفلوطين، والاستعاضة عنها ببعض مقولات أرسطو، ما جعله يبتكر نوعا جديدا من الأفلاطونية المحدثة. الراهن أن صيغته للأفلاطونية أثرت لاحقا بشكل أقوى على تطور الفلسفة الأوربية المبكرة من صيغة أفلوطين لها.

ظهرت أيضا صيغ أخرى من الأفلاطونية المحدثة المبكرة في قرون لاحقة. كان أيمبلوكس (نحو 250-326)، أحد تلاميذ فرفريوس، قد عاد إلى موطنه الأصلي سوريا وأسس المدرسة السورية نجو عام 300. أما مدرسة البرجاموم فقد أسسها ايديسوس، وهو تلميذ سابق لايبملولكس. أشهر أعضائها هو الإمبراطور الروماني جوليان، الذي كان يسمى جوليان المرتد، والذي توفي عام 363. أسست مدرسة أثينا من قبل بلوتارك الأثيني، في نهاية القرن الرابع. أشهر أنصارها هو بروكلوس (410-85) الذي يعتبر الآن أهم أفلاطوني محدث بعد أفلوطين وفرفريوس. كانت حيلته هي أن يستخدم مفهوم الثلاثيات، أو النمو التطوري عبر البسط

الثلاثي، أفقيا ورأسيا، لتفسير الارتباطات المتبادلة بين كل الأشياء. استمرت هذه المدرسة في أثينا حتى عام 529، حين أغلقت بمرسوم من قبل الإمبراطور جستنيان.

أسهم أحد تلاميذ بروكلوس، امونيوس، في تأسيس مدرسة الإسكندرية في القرن الخامس، وهي مدرسة استمرت حتى نهاية القرن السادس. من بين أعضائها سبليسيوس، اوليمبيدورس، وهاباتيا، الفيلسوفة الشهيرة وعالمة الرياضيات التي انتزعت من عربتها وقتلت على يد حشد من المسيحيين.

أنكر كل من أفلوطين وفرفريوس المسيحية بسبب صيغتها الشخصانية للنزعة فوق ـ الطبيعية ومذهب الخلاص بالرحمة عبر الإيمان. الراهن أن الأخير كتب كتابا عنوانه *Against the Christians*. بيد أن إنكارهم لها لم يحل دون قيام بعض الفلاسفة المسيحيين المتأخرين بتبني عناصر كثيرة من الأفلاطونية المحدثة في فلسفاتهم. من أشهر هؤلاء بعض آباء الكنيسة اليونانية، من أمثال كابادوشينز، بيسل والجروجريان، الأب الكنسي اللاتيني العظيم القديس اوغسطين (354–430)، بوثيوس (470–525)، اريوجينا (نجو 820–70)، والقديس توما الأكويني (1225–74).

ترجمة مارسيليو فيشينو لكتاب *Enneads* إلى اللاتينية عام 1492 قدمت أفلاطونية أفلوطين المحدثة بإنسيتها الأوسع إلى إيطاليا ثم إلى بعض الدول الأوربية. في نهاية تسعينيات القرن الخامس عشر أخذها كوليت إلى إنجلترا، وقد مهد الطريق لظهور مجموعة من أنصار الأفلاطونية المحدثة المسيحيين الإنجليز في القرن السابع عشر عرفت باسم *أفلاطوني كيمبردج.

بعض المفكرين اليهود تبنوا بدورهم عناصر من الأفلاطونية المحدثة في فلسفاتهم، من أشهرهم اسحق بن سليمان اسرائيلي (850–950)، افيسيبرول (1020–70)، وبراهام بن ازرا (نجو 1092–167). بعض الفلاسفة الإسلاميين قاموا بالشيء نفسه، من أشهرهم الكندي (توفي نجو 866)، الفارابي (نجو 870–950)، ابن سينا (980–1037) وابن رشد (1126–98). يمكن أيضا أن نعثر على المبادئ التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة عند ميستر اكهارت (1260–1327)، نيكلوس كوسا (1401–64)، عند معظم الفلاسفة المثاليين الألمان، بعض الفلاسفة الفرنسيي، خصوصا برجسون، وعند بعض الشعراء البريطانيين (بليك، شيلي، وكيتس). أيضا نجدها عند جوناثان ادواردز وامرسون وأنصار *ترانسدنتالية نيو انجلند في أمريكا.

تؤكد الأفلاطونية المحدثة ضرورة العقل والخبرة معا في الفلسفة وتجوّز فكرة إمكان تجاوز الخبرة البشرية بل تجاوز حتى الميتافيزيقا في مناسبات نادرة. بوصفها شكلا كليانيا في التفكير، يمكن أن تعد نموذجا أوليا لإنتاج أشكال من الفلسفة الكليانية نحتاجها كثيرا في عصرنا هذا.

ر.ب.هـ.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (London, 1967).

R.B. Harris (ed.), *The Structure of Being* (Norfolk, Va., 1982).

G. Reale, *The School of the Imperial Age*, tr. J.R. Catan (Albany, NY, 1992).

R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London, 1972).

* **المحدثة، البراجماتية.** حركة فلسفية معاصرة تتبنى شكلا متطرفا من السياقية الاجتماعية والعملية ينكر إمكان قيام مفاهيم كلية في الحقيقة أو الواقع. ظهرت البراجماتية المحدثة رد فعل للفلسفة التقليدية و*التحليلية، لقد دشن كتاب رتشارد رورتي *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) عودة إلى البراجماتية تركن أساسا إلى ديوي، فتجنشتين، كواين، وسيلرز. لأن كل المحاولات الفلسفية للتمييز من حيث المبدأ بين التحليلي والامبيريقي، الضروري العارض، الكلي والتاريخي، الواقع والخيال عدّت فاشلة، اعتبرت الحقيقة والدلالة مجرد لحظات من ممارسات اجتماعية محددة. على ذلك، فإن المسائل الفلسفية تظل قائمة: كيف يمكن لنصير البراجماتية الاجتماعية تنكب النسبانية المدمرة للذات؟ هل كل الممارسة الاجتماعية مجرد «كفاح مع الكينونات»، بصرف النظر عما إذا كانت أشخاص أو أشياء؟ وماذا عن النتائج الأخلاقية والسياسية «للاإثنية الصريحة» (رورتي) التي تفضل منظور المرء التأويلي دون قيد؟

هـ.هـ.ك.

Richard Rorty, 'The World Well Lost', in *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980) (Minneapolis, 1982).

* **المحدثة، الكانتية.** الكانتية المحدثة عائلة من المدارس في *الفلسفة الألمانية ظهرت ما بين عامي 1870 و 1920، تميزت بإنكار *اللاعقلانية، المذاهب *الطبائعية الميتافيزيقية، والمذاهب *الوضعية. تأثرت بمعتقد مفاده أنه بمقدور الفلسفة أن تصبح علما (لا مجرد رؤية في العالم) إذا عادت إلى روح كانت، الذي اعتبرت نظريته الابستمولوجية مقدمة ضرورية للميتافيزيقا وسائر الفروع الفلسفية. وبالطبع، كانت هناك سبل كثيرة

في فهم وتبني آراء مفكر مركب مثل كانت، ولقد كان مؤرخ الفلسفة وندلباند محقا في قوله إن «فهم كانت إنما يعني تجاوز كانت». هكذا تعدد الفلاسفة الذين راموا أسسا كانتية لأنساقهم المختلفة إلى حد أنه لم يتأت للمؤرخين الاتفاق على عدد مداس الكانتية المحدثة (اثنتان؟ سبعة) ولا الاتفاق على المدرسة التي يتوجب أن يعزى إليها الكثير من الفلاسفة. رغم هذا التنوع (وربما بسببه)، كانت الكانتية المحدثة الفلسفة المهيمنة في جامعات ويلهلمن وقد حافظت على هذه الهيمنة إلى أن تسنى للفينومولوجيا، الوضعية، وفلسفة الحياة أسر أكثر عقول بداية القرن العشرين اقتدارا.

عقب وفاة هيجل عام 1831، بدأت ألمانيا في فترة من العقم الفلسفي سيطرت خلالها العلوم الطبيعية المزدهرة وانعكاساتها على المادية والوضعية على الجامعات. لقد أصبح وضع الفلسفة في الجامعات، خصوصا بعد ثورة 1848، يتعرض للشبهات السياسية. قليل من الفلاسفة الذين حاولوا الحفاظ على موقف فلسفي تقليدي ما (مثال المؤلهة) أو تطوير نسقهم الفلسفي الخاص (مثل ادوارد فون هارتمان) ارغموا على قبول اتجاه كونسبرج. من ضمن الكانتيين المحدثين المبرزين الأوائل نذكر فون هلمهولتز (1821–94)، العالم العظيم الذي طرح مذهبا وراثيا وفسيولوجيا في الإدراك الحسي يناظر امبيريقيا سيكولوجيا كانت الترانسدنتالية. غير أنه لم يكن هناك جهد مركز لإعادة تبيئة كانت؛ ربما كان هناك كانتيون محدثون ولم تكن هناك كانتية محدثة.

كانتية ماربورج المحدثة. في عام 1865، أصدر ليبمان (1840–1912) كتابه *Kant and the Epigoni* اتهم فيه كل أخلافه بخطأ مشترك، قبول «الأشياء - في - ذاتها غير القابلة لأن تعرف، أحيانا بشكل مستتر. إنه يختتم كل فصل من بيانه بعبارة «لذا يتوجب علينا أن نعود إلى كانت!». بعد عام واحد صدر كتاب فريدريك آلبرت لانج الكلاسيكي *History of Materialism* الذي بيّن فيه أن هناك أسسا ابتسمولوجية كانتية للعلم المادي، غير أنه أنكر ميتافيزيقا الديالكتيك الكانتي واعتبر كل حديث عن أشياء تتجاوز الحس مجرد خيال. أصبح لانج أستاذ كرسي في ماربورج عام 1872، وبعد ذلك بسنة واحدة صحبه أحد طلبة أدولف ترندلنبرج في برلين، هارمان كوهن (1842–1918)، الذي خلف لانج عقب وفاته عام 1876. هكذا تأسست مدرسة ماربورج.

بدأ لانج سيرته العلمية بكتابة تعليقات على كتب كانت النقدية الثلاثة، وقد قام بعرض فلسفته الخاصة في ثلاثة مجلدات تناظر المجلدات التي علق عليها. لقد حاولت المجلدات الستة أن تحل بدلا عن نظريات كانت السيكولوجية (الأحداس بوصفها مكتسبة بطريقة سلبية؛ الفكر منظما للأحداس؛ خلق الصور، الخ.)، وفق فهم كوهن الخاص للنهج الترانسندتالي. لا يبدأ هذا النهج بحقائق الإدراك الحسي أو الملاحظة الذاتية، بل بحقيقة (Facta) أن العلم، الأخلاق، والقانون منتجات ثقافية. ما يستطيع العقل تكريسه مفهوميا وحده القابل لأن يعرف قبليا. ليس العلم دراسة الحقائق المعطاة - فلا شيء «معطى *(gegeben)* فيما يقول كوهن؛ «كل شيء محدد *(aufgegeben)* بوصفه مهمة» إنتاج حقائق علمية مشكّلة مقوليا. إن كوهن يؤول هذا الإنتاج وفق نموذج التكامل في المعرفة الرياضية. ليس هناك شيء - في - ذاته؛ لكن مفهوم الشيء - في - ذاته مهم بوصفه مفهوما حديا نسبة إلى غاية المعرفة التي يتم تناولها بطريقة مقاربية.

واصل بول ناتروب (1854–1924)، تلميذ كوهن وخلفه، هذا الموروث بالبحث في أسس فيزياء ما بعد أينشتين؛ ثم قام بتطبيق نهج كوهن الترانسندتالي على السيكلوجيا نفسها. في كتابه (1902) *Platons Ideenlehre* يطرح تصورا أفلاطونيا لمقولات وأفكار كانت الترانسدنتالية (أو أنه يقوم بكنتنة نظرية أفلاطون في الأفكار). بعد تقاعد كوهن، أصبح ناتروب مفكرا أكثر استقلالية، كما أصبحت المسافة التي تفصل بين هيدلبرج وماربورج أقل بشكل لافت.

آخر ممثل مهم للكانتية ماربورج المحدثة هو ارنست كاسيير (1874–1945)، الذي استعاض عن مقولات الإدراك المعرفي بسلسلة من «الصور الرمزية» التي تنتج بنى قبلية ليس فقط في العلم بل أيضا في الميثولوجيا، اللغة، والسياسة.

مدرسة هايدلبرج. لا تفصح هذه المدرسة عن النمط (الجشتالت) البسيط الذي نجده في ماليورج. الراهن أنها تسمى أحيانا مدرسة بيدن أو المدرسة الألمانية الجنوب غربية، لأن كبراءها كانوا أحيانا في جامعات زيورخ، فريبورج، وستراسبورج؛ الأب المؤسس لهذه المدرسة، كونو فشر، الذي أبعد لفترة عن هايدلبرج. الجدل القدحي والبذيء الطويل (1865–72) الذي دار بينه وبين آدولف ترندلنبرج (أستاذ كوهن في برلين) حول ما إذا كان كانت قد أثبت أن الزمان والمكان مجرد مقولات للحدس أو أنها أيضا مقولات للشيء - في - ذاته قسم الفلاسفة الألمان إلى قسمين، حيث قام أنصار كل قسم بنشر أكثر من خمسين مقالة

جدلية تتعلق بهذا النزاع. يقول كوهنك معلقا بطريقة طريفة: «تماما كما أنه في تشارلوتنبرج، في برلين، هناك شارعان متوازيان، كونو فشر ستراس وترندلندبرج، يفضيان إلى كانت ستراس الجديد، فإن الطريق إلى الكانتية المحدثة يفضي إما عبر مدرسة فشر أو مدرسة ترندلنبرج» (*The Rise of Neo-Kantianism*, 170).

كان كونو فشر متفوقا بوصفه مؤرخا للفلسفة، وقد اثر حتى في الجيل الثاني والثالث من مدرسة هايدلبرج. أيضا كان ويلهلم وندلباند (1848–1915)، بوصفه مؤرخا للفلسفة، وربما طبيعيا وكان هنرتش رخرت (1863–1936) في أفضل حالاته حين قام بطرح تأريخ فلسفي. لم ينتج مندلبرج سوى كتاب واحد ضخم *The History of Philosophy* (مازال يعد من الكلاسيكيات) ـ ومن ثم فإن المرء ملزم بأن يجمع أفكاره المنظومية من مقالات مبعثرة، أو بقراءة رخرت الذي احتاز على عقل أكثر منظومية من عقل أستاذه.

الحقيقة الأساسية التي بدأت بها كانتية هايدلبرج المحدثة هي وجود أوامر إدراك ـ معرفية بقدر ما هي أوامر أخلاقية؛ المنطق هو علم أخلاق التفكير. ليس العلم كما ندركه بل كما يتوجب علينا إدراكه، حيث تحتاز هذه اليتوجب على مقامية أخلاقية أو بوجه أكثر عمومية أمرية *Geltung* (شرعية). ثمة ينبغي ويتوجب مطلقتان تقومان بتشكيل بنيتها المقولية، وهذا يتم تحديده في الحقيقة، الخيرية، الجمال، والكلية. الفلسفة هي دراسة سلامة القواعد السلوكية، الضرورات العقلانية الكلية، والصور القبلية لمجمل الثقافة.

هنرتش رخرت، خلف وندلباند، قام بدوره ببسط تفضيل كانت للعقل العملي على الفلسفة النظرية. إنه يؤول القواعد السلوكية السلمية على اعتبار أنها مؤسسة على بنية قبلية لعالم القيمة *(Wertwelt)*. ربما كان أهم إسهامات رخرت هو تطوير تمييز وندلباند بين العلوم الناموسية التي تعمم (مثال العلوم الطبيعية)، وعلوم الكتابة الرمزية التي تفرد (مثل العلوم التاريخية والإنسانية). لكل بنيته المقولية القبلية.

محتم على المراجعة المتعجلة للكانتية المحدثة أن تغفل الكثير من الفلاسفة الألمان الذين لم يؤسسوا ولم ينتموا إلى أية مدرسة، رغم أن إسهامهم في فهم وتوظيف كانت في الفلسفة المتأخرة لا يقل عن إسهام من سلف ذكرهم. نستطيع فحسب ذكر أبرز الأسماء: هانز فاليهنجر، فردريك بولسن، اويز ريهل، ليونارد نيلسون، وجورج سميل.

ل.و.ب.

*الكانتية.

Ernst Cassirer, 'Neo-Kantianism', in *Encyclopedia Britannica*, 14th edn.

Klaus Christian Kohnke, The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism (Cambridge, 1991).

Thomas E. Willey, Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social Thought 1860-1914 (Detroit, 1978).

* **المحدثة، الكونفوشية.** تميز إحياء للفلسفة الكونفوشية في سلالة سنج الحاكمة في الصين باهتمام بالأنطولوجيا حثت عليه تأثيرات من الطاوية والبوذية، واستبين في وقت متأخر في اليابان. الشخصيات المبرزة هي تشو هسي (1130–1200) الذي طور فلسفة معقدة مفادها أن الكون الديناميكي نتاج عن تفاعل مبدأ منظِّم (li أو t'ai ch'i) مع طاقة ـ مادة متوسطة (ch'i). تم تطوير فكر هسي مع توكيد أشد على المسائل الأخلاقية على يد وانج يانج ـ منج (1472–1529) الذي جعل من فكرة العقل ـ القلب البشري *(hsin)* فكرة تأسيسية. ازدهرت المدارس التي تأسست على تعاليمهم في اليابان، صحبة حركة عرفت باسم مدرسة كوجاكو («المذهب القديم»)، كان ممثلاها المبرزان هما اتو جنسي (1627–1705) واوجيو سوري (1666–1728)، اللذان أكدا بشكل غير مسبوق على اهتمامات فيلولوجية، فقادا عودة إلى دراسة دقيقة لنصوص القانون الصيني الكلاسيكي الأقدم عهدا.

ج.ر.ب.

*الكونفوشية؛ البوذية، الفلسفة.

Wing-Tsi Chan (ed.), *Chu His and Neo-Confucianism* (Honolulu, 1986).

* **للتحديد، القابل لـ والمحدِّدات.** استخدم و.إي. جونسون هذين المصطلحين ليشير إلى علاقة بين الأكثر عمومية والأكثر فردية اللذين يختلفان عن الجنس والفصل. هكذا يكون اللون والشكل قابلين للتحديد في علاقتهما بحدود من قبيل أحمر ودائري. المحددات («أحمر»، «أزرق» الخ.) تحت ذات الأشياء القابلة للتحديد («لون») متنافية، لكنها ليست منسقة بحيث يمكن التمييز بينها عبر خاصية مميزة مفردة. بعض منها قد تكون قابلة للتحديد في علاقتها مع ظلال الأحمر: مثل@''@القرمزي».

سي.و.

W.E. Johnson, *Logic*, i (Cambridge, 1921).

* **للتحديد، القابلية.** تكون الفئة قابلة للتحديد إذا كان هناك إجراء متناه له حد صريح لتعيين عناصرها.

ليس هناك ضرورة تستوجب أن تكون الفئة متناهية. مثال ذلك، فئة الأعداد الزوجية قابلة للتحديد. ثمة تركيز متواتر في المنطق على القابلية لتحديد (1) فئة المبرهنات أو (2) فئة القضايا السليمة دلاليا المنتمية إلى نسق صوري. قضايا (أو جمل) الحساب القضوي قابلة للتحديد بذينك المعنيين. (*قراري، إجراء؛ *تحصيل حاصل.) لكن الأمر يختلف مع حساب المحاميل. رغم أن هناك إجراء إثباتي محدد، ليس هناك حد محدد للإجراء ومن ثم فإن فئة المبرهنات غير قابلة للتحديد.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** المنحدر الزلق.** اسم برهان مؤسس على رؤية بعينها في الطبيعة البشرية، وليس على المنطق، عادة ما يستخدم في نقاشات لافلسفية للقضايا الأخلاقية. يقر الاستدلال أنه رغم أنه قد لا يكون هناك اعتراض على الممارسة في أحد أنماط الحالات، فإنها ما أن تجاز حتى تطبق على حالات أكثر اشتباها من وجهة نظر أخلاقية. هكذا يجادل بأنه رغم أن البحث باستخدام الأجنة البشرية مباشرة بعد التخصيب يمكن الدفاع عنه أخلاقيا، فإن فترة البحث محتم أن تستمر، إلى أن نجد أنفسنا نستخدم الأطفال والبالغين دون رضاهم. يفترض أن هذه الحتمية ليست منطقية، بل نتيجة لرغبة البشر المتزايدة في الحصول على المزيد. الراهن أنه بمقدور التشريع وسائر أشكال التنظيم التحكم عادة في الزلق المستهجن في هذا المنحدر الزلق.

م.ورن.

Michael Lockwood (ed.), *Dilemmas in Modern Medicine* (Oxford, 1985).

Mary Wwarnock, *The Uses of Philosophy* (Oxford, 1992).

*** الحدس.** في أصله، علاقة مباشرة مزعومة، تناظر الرؤية البصرية، بين العقل وشيء مجرد لا يصل إليه الحس. ما يتم حدسه (ما يمكن أن يسمى اشتقاقا «الأحداس») قد يكون موضوعا مجردا، مثل الأعداد والخصائص، أو حقائق بعينها تعتبر غير قابلة للتقصي عبر الحس أو الحساب؛ الحدوث القصير لمثل هذه العملية في «حدس مدير المصرف» لا يعد حدسا في الفلسفة. يتحدث كانت عن حدس المكان والزمان، بطريقة مباشرة ومستقلة تماما عن وساطة العقل ـ لكن يجب تمييز هذا عن الاستقبال المحض المزعوم «لمعطيات خام» عن الإحساسات؛ الحدس مفترض من قبل الخبرة الحسية، ولذا فإنه ليس مستقلا عنها.

الأحداس أو الأحداس المزعومة كانت مهمة في المنطق والميتافيزيقا، فضلا عن الابستمولوجيا. غير أن مصطلح «الحدس» أصبح يستخدم مؤخرا للإشارة إلى الأفكار أو المشاعر قبل الفلسفية، في الأخلاق مثلا، التي تنشأ في التجارب الذهنية ثم يستخدم فلسفيا.

أي.ر.ل.

*امبيريقي.

D. Poe, *Conditions of Rational Inquiry* (London, 1961), ch.1.

*** الحدسية الرياضية.** مدرسة أسسها ل.إي. برور (1881–1966) تعتبر الرياضيات مكونات ذهنية، معارضة الرؤية التي تقر أن الواقع الرياضي مستقل عن أفكارنا. (الحدسية إذن نوع من *البنائية في الرياضيات.) يحدد الحدسي خصائص الرياضيات الكلاسيكية وفق استخدامها غير المقيد لقانون الوسط المرفوع، الزعم بأن «س أو ليس ـ س» صادقة دائما. كلاسيكيا، قد يثبت المرء س بدحض ليس ـ س، أو بإثبات أن س تلزم عن ص وليس ـ ص. ولكن، عند الحدسي، إذا استحال إثبات الجملة واستحال دحضها، فإننا لا نستطيع أن نفترض أنها إما أن تكون صادقة أو يكون نقيضها صادق. ليست ثمة واقع رياضي، مستقل عن أفكارنا، يحسم قيم كل الجمل الرياضية الصدقية. انظر *المنطق الحدسي بخصوص المرجعية التي يتقصى وفقها الحدسيون كيف يتسنى لكثير من الرياضيات تحمل هذا النقد. إمكان تطبيق الفكرة الحدسية خارج الرياضيات أمر عني به دمت.

د.إي.

A. Heyting, Intuitionism: *An Introduction* (Amsterdam, 1956).

*** الحدسي، المنطق.** منطق تتم فيها مماهاة الصدق بالقابلية للإثبات، أو الإقرارية المضمونة، أو شيء من هكذا قبل. دعونا نستخدم «⊡» لاختصار «لدينا أسس لإقرار» أو «لدينا إثبات» أو «لدينا نهج يستلزم حال تطبيقه»، وهكذا. الروابط الحدسية المناظرة لـ «و»، «أو»، إذا»، و«ليس»، تفسر على النحو التالي:

⊡ (س . ص) إذا وفقط إذا (س و ص).

⊡ ((س V ص) إذا وفقط إذا (س أو ص).

⊡ (س ← ص) إذا وفقط إذا (إذا ⊡ س)

⊡ (– س إذا وفقط إذا (ليس (س.)

لفظا، تشرح «←» دائما على النحو التالي: «لدينا أسس لإقرار أن س (إذا وفقط إذا كان لدينا نهج لتحويل أي أسس لإقرار س إلى أسس لإقرار ص».

شرح «-» يتم كالتالي: «لدينا أسس لإقرار أن ص إذا وفقط إذا كانت لدينا أسس لإقرار أننا لا نستطيع الاحتياز على أسس لإقرار ص». (ثمة تصور مكافئ يعرّف «س» على أنها اختصار لـ «س ← ϕ» حيث (←) تفهم كما سبق، و (ϕ) تمثل تناقضا اعتباطيا). بالنسبة للمكممات، حيث د هو نطاق المكمم، يقر الشرح التالي:

□ ∃ × Fx إذا وفقط إذا بالنسبة لموضوع ما a
□ (a في المجال ويتصف بـ F)

□ ∀ × Fx إذا وفقط إذا □ (بالنسبة إلى أي موضوع
a، إذا □ (a في المجال) فإن □ a يتصف بـ F)

يختلف المنطق الناتج عن تلك الشروحات عن المنطق الكلاسيكي خصوصا في حالة السلب. إنه يشتهر بعوزه *قانون «الوسط المرفوع» « س V - س»، إذ أنه وفق رؤية الحدسي يتوجب أن يكون لدينا أسس إما لإقرار س أو إقرار أننا لا نستطيع الاحتياز على أسس لإقرار ص. وبالطبع، قد نعوز أسس الاثنين. وعلى نحو مشابه، يعوز هذا المنطق (- - س ← س) وكثيرا من قوانين السلب الكلاسيكية الأخرى. عن هذا تنجم بعض المترتبات المتوقعة. مثال ذلك، لا سبيل لتعريف أي من الروابط والمكممات سالفة الذكر عبر أية تركيبة تتركب من سائرها.

تتم أبسط طريقة لصياغة المنطق الحدسي عبر أسلوب يناسب *الاستنباط الطبيعي، بقاعدة طرح واحدة وقاعدة حذف لكل علامة. القواعد هي ذات القواعد الكلاسيكية في كل حالة باستثناء السلب، حيث قاعدة الطرح هي *reductio ad absurdu* [برهان الخلف] وقاعدة الحذف هي *ex falso quodlibet*. ثمة سبل متعددة لطرح سيمانتكس صوري لهذا المنطق، أكثرها رواجا هي المؤسسة على «أشجار كربكي»، لكن هذا الموضع أعقد من أن يشرح في هذا المقام.

أيضا ثمة سبل متعددة «الترجمة» بعض أو كل المنطق الحدسي إلى المنطق التقليدي. أكثرها أهمية، كونها تبدو الأكثر اتفاقا مع المعنى المقصود من الروابط والمكممات الحدسية، هو التالي. في الشروح سالفة الذكر، هب أن التعبيرات المستخدمة على اليسار هي الروابط والمكممات الكلاسيكية. إذا كانت ل أية صياغة من صياغات المنطق الحدسي، سوف تترجم الصياغة □ل، عبر تلك الشروحات، إلى الصياغة ع التي تشتمل فحسب على الروابط والمكممات الكلاسيكية، يتخللها ذكر □. سوف يتضح أن ل سليمة حدسيا إذا وفقط إذا ع سليمة في المنطق المقامي S4.

نحصل على الحساب الحدسي عبر إضافة ذات مبادئ الحساب الكلاسيكي إلى هذا المنطق. الحسابان لا يختلفان إلا في الصياغات التي تشتمل على مكممات. النظرية الحدسية في الأعداد الحقيقية هي *النظرية المحمولية.

د.ب.

M. Dummett, *Elements of Intuitionism* (Oxford, 1977).
M. Fitting, *Intuitionistic Logic, Modal Theory, and Forcing* (Amsterdam, 1969).
D. Scott et al., *Notes on the Formalization of Logic* (Oxford, 1981), part IV.

*** حدوة الحصان.** يستخدم الرمز «⊂» في المنطق الرمزي كي يشير إلى *الاستلزام المادي، وهو علاقة تقوم بين قضيتين. هب أن س و ص رمزين لقضيتين؛ «س ⊂ ص» اختصار لـ «إذا س فـ ص»، وهذه تصدق إذا وفقط إذا (1) صدقت كل من س وص، (2) حال بطلان س وصدق ص، أو (3) حال بطلانهما معا. المستثنى هو صدق س وبطلان ص. ثمة رمز بديل للاستلزام المادي هو السهم «←».

هكذا يعرف الاستلزام المادي بطريقة مختلفة عن *الاستلزام كما يفهم في حالات الاتصال اليومية، مثال ذلك أنه لا أحد يوافق على أنه «إذا أمطرت السماء، عصفت الريح» صادقة لمجرد أن السماء لا تمطر، رغم أن الحدس العادي يوافق التعريف الصوري الذي يقر أن الإقرار يبطل حال كون السماء تمطر والريح لا تعصف.

أو.ر.ج.

Peter Alexander, *An Introduction to Logic* (London, 1969).

*** الحرب العادلة.** رام موروث نظرية «الحرب العادلة» تحديد الشروط التي تجعل شن الحرب عملا مشروعا أخلاقيا. طورت هذه النظرية أساسا من قبل الكنيسة المسيحية، وفي فترة أحدث تم التعبير عنها في أعراف القانون الدولي. أضحى الموقف المسيحي المبكر الخاص بالإحجام عن التورط في الحرب صعب التبني حين أصبحت المسيحية الدين الرسمي للأمبراطورية الرومانية، وهكذا لجأ مفكرون من أمثال أوغسطين إلى فكرة أن شن الحرب ممارسة مشروعة لسلطة الحكام. كما أنه للحاكم أن يعاقب الأعمال الشائنة التي يقوم بها رعاياه، يمكن للحرب أن تكون «عادلة» إذا شنت لعقاب أعمال شائنة خارجية.

عبر القرون، تم التفصيل في هذا الموقف، وتم تقسيمه إلى نظرية *jus ad belum* - ما يجعل الذهاب إلى الحرب عملا صائبا - ونظرية *jus in bello* - ما يصح

عمله في الحرب. من ضمن الشروط التقليدية للأول وجوب ألا تشن الحرب إلا من قبل السلطة الشرعية، وفقط من أجل قضية عادلة، ويتوجب أن تكون الملاذ الأخير، وأن يكون هناك أمل معقول في النجاح. أهم شرطين للثاني هو وجوب أن تكون الوسائل المستخدمة «متناسبة» مع الغاية المستهدفة (أي أنه يتوجب عدم شن الحرب بحيث تشكل قدرا من الشر أعظم من ذلك الذي رامت علاجه)، وأنه من غير الجائز قتل «الأبرياء» (غير العسكريين، أي المدنيين).

ثمة صيغ أكثر معاصرة لنظرية «الحرب العادلة» ركزت خصوصا على فكرتين: (1) أننا لا نكون مبررين إلا في الرد على العدوان (يعرض هذا بوصفه الشرط الأساسي لـ *jus ad bellum*)؛ (2) فكرة حصانة غير العسكريين الشرط الأساسي لـ jus in bello. تتعين الصعوبة التي تواجه الفكرتين في ارتهانهما بالقياس بين الأفراد والجماعات. حق مقاومة العدوان يقارن بشكل قياسي بحق الفرد في الدفاع عن نفسه. ولكن حتى لو كان من الجائز للفرد قتل المعتدي عليه كي يدافع عن حياته، هل من المبرر على نحو مماثل قتل آلاف النساء للدفاع عن حدود الأمة؟ يمكن أن نجادل بأنه للأفراد حق الدفاع عن أنفسهم لأن المعتدين عززوا حقهم في الحياة عبر تهديد حق آخر فيها. غير أنه لا يلزم عن ذلك أن سكان الدولة، أو حتى رجالها العسكريين، قد عززوا حقهم في الحياة لأن حكام دولتهم قد قرروا بخصوص الاعتداء على دولة أخرى.

يثير تطبيق مبدأ حصانة غير العسكريين إشكاليات مماثلة. حتى لو كان شن الأمة لحرب ليس «بريئا»، يبدوأن معظم الأفراد العسكريين، وفق أي معنى أخلاقي مهم، بقدر «براءة» غير العسكريين. إنهم ليسوا مسؤولين عن الحرب. ربما فرض عليهم أن يحاربوا، ولو كان المدنيون «أبرياء» بمعنى مناسب، يبدو أن معظم العسكريين ليسوا أقل براءة. فضلا عن ذلك، فإن طبيعة المجتمعات المعاصرة وضخامة قوة الأسلحة الحديثة المدمرة تصعب عمليا من التمييز بين العسكريين وغير العسكريين. في معظم الحروب الحديثة، يستحيل عمليا استهداف قوات الدولة العسكرية والتشكيلات العسكرية دون الهجوم على مراكز سكانية وقتل عديد المدنيين. في تلك الحالة لا سبيل لشن حرب حديثة دون قتل الأبرياء. ربما يتوجب علينا الخلاص إلى أنه ليست هناك حرب «عادلة».

ر.جي.ن.

*الدولية، العلاقات، فلسفة؛ العنف السياسي.

Robert L. Holmes, *On War and Morality* (Priceton, NJ, 1989).

Jenny Teichman, *Pacifism and the Just War* (Oxford, 1986).

Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (Harmondsworth, 1977).

*** الحرب والفلسفة.** حاول فلاسفة مختلف الحقول فهم طبيعة وإشكاليات الحرب ـ من مفهوم هرقليتس للحرب بوصفها أب كل شيء إلى أطروحة كانت في السلام الأبدي. لقد تجادل الفلاسفة في قيمة الحرب بوصفها مدرسة للفضيلة، وبؤس الحرب، وأسبابها، و*الحرب العادلة، وإمكان خلق السلام والأخوة العالمية. غير أن الحرب كانت مهمة للفلسفة بطريقتين أخريين. لا ريب أن الحرب البلبونية الكارثية قد أثرت في رأي أفلاطون السيء في الديمقراطية الأثينية. أيضا فإن احتلال الألاريكيين لروما جعل أوغسطين يكتب *Civitas Dei*. أما ريبة مونتاني فقد عززتها الحروب الدينية في القرن السادس عشر. الحرب الأهلية في إنجلترا القرن السابع عشر وهبت هوبز *Leviathan* المثير للمشاكل.

في العهود الحديثة أيضا أثرت الحرب في الفلسفة، أحيانا بطرق غير متوقعة. يمكن الاستشهاد على على هذا بأمثلة من الحرب العالمية الأولى. كان دور الفلاسفة مهما. لقد أسهموا بتأويلات ميتافيزيقية كبرى لأهداف الحرب عند أممهم. في ألمانيا قام فلاسفة من أمثال بول ناتورب، ماكس شلر، وجورج سمل، فضلا عن آخرين كثيرين، بالمشاركة بنصيبهم من أجل الوطن. لقد تم توكيد قيمة الحرب بوصفها خبرة وجودية، كما تم توظيف كل الموروث الفلسفي الألماني في الحرب. «ابعثوا بفخته إلى الخنادق» كانت الكلمة السحرية. لم يكن للفلاسفة الفرنسيين أن يهزموا. لقد قال هنري برجسون في كتابه *La Signification de la guerre* 1915، (وقد ترجم إلى الإنجليزية في العام نفسه) إن الحرب كانت «بين الحياة والمادة». لا حاجة للتعمق في فلسفة برجسون لتخمين أي أطراف الحرب يمثل «الحياة» وأيها يمثل «المادة». مؤرخو الفلسفة الفرنسيون الذين تخصصوا في فيخته أو هيجل واجهوا تخيرا صعبا. هل يتوجب عليهم التضحية بالمفكرين، الذين سبق لهم أن أعجبوا بهم، على مذبحة الوطنية؟ أم أنه يتوجب عليهم التمييز بين ألمانيا القديمة الخيرة وألمانيا الجديدة السيئة؟

أيضا لم يتنكب الصراع الفلسفي في بريطانيا

العظمى مرارة الحرب. إلى أن قامت الحرب كانت *الهيجلية مكرسة تماما في جامعات إنجلترا واستكتلندا. الآن كل ما يصدر عن العدو أصبح موضع شك كبير. من ضمن ضحايا موجة الكره ضد كل ما هو ألماني كان الفيلسوف رجل الدولة ر.ب. هيلدين. كان هيجليا ومن أتباع ت.هـ. جرين، كما كان رجل سياسة ليبرالي. حين نشبت الحرب كان لوردا مستشارا في وزارة اسموث. أثير احتجاج شعبي صارخ ضد رجل الدولة هذا الذي قال يوما إن ألمانيا «وطني الروحي». عداوة أزمنة الحرب ضد الفلسفة الألمانية تمثلت بطريقة أخرى عند ل.ت. هوبهاوس في كتابه *The Metaphysical Theory od the State* (1918). هذا كتاب ناقد لفلسفة برنارد بوسانكويت الهيجلية السياسية. في مقدمته يهديه إلى ابنه الذي كان يحارب في الخنادق ضد العدو نفسه الذي حاول أبوه التغلب عليه ببراهين فلسفية - الروح الألمانية.

وبالطبع ثمة طرق أقل وضوحا أثرت عبرها الحرب في الفلسفة. واحد من أهم أعمال فلسفة القرن العشرين، *Tractatus Logico-Philosophicus*، كان أعد وكتب حين كان كاتبه مقاتلا نشطا أو سجين حرب. أليست هناك علاقة بين النغمة المكروبة التي تشوب هذا العمل الغريب واللافت وبين هذه الخلفية البيوجرافية؟

جعلت الحرب العالمية الأولى الفلسفة أكثر وطنية كما جعلت الفروق بين الموروثات القومية في الفلسفة أكثر أهمية. وكذا كان شأن الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة اللاحقة له، حيث عملت النزاعات القومية والأيدولوجية على عزل الفلاسفة ومدارس أخرى عن بعضها البعض. أيضا أسهمت البراهين الفلسفية بنصيبها في الحروب الإعلامية. لقد أقيمت مؤتمرات للفلسفة وبذلت جهود أخرى لإقامة نقاشات حبية بين الفلاسفة. غير أنه كانت هناك صعوبة كبيرة في إيجاد سبيل للعودة إلى مناخ نقاشات القرن التاسع عشر. يبدو أن اليوتوبيا الرواقية الخاصة بوضع عالم فلاسفة سلمي تظل بعيدة المنال.

س.ن.

Modri Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston, 1989).
Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979).

*** حر؛ الحرية**: انظر مجموعتين من المداخل: (1) الحرية والحتمية؛ الحتمية؛ العلمية، الحتمية؛ القدرية؛ الإنشاء [الانبثاق]؛ الإرادة؛ الاستقلالية؛ الطوعية؛ الرغبات المقبولة والمرفوضة؛ العفوية واللامبالاة؛ التساوقية واللاتساوقية؛ المسؤولية؛ الجبرية؛ القضاء؛ الأربع، الحريات؛ حرية الكلام؛ (2) الحرية السياسية، الحرية؛ التحرر؛ التحية؛ الحرية عبر الفكر والخيرية؛ حرية العقل والخيرية؛ تقرير المصير؛ الحق في وطن؛ السيطرة؛ الإمبريالية.

*** الحرية السياسية.** يمكن اعتبار إشكالية الحرية السياسية إشكالية في التوفيق بين قيمة الحرية والقيود التي يبدو أنها تشكل جانبا أساسيا في الحياة في مجتمع سياسي. ثمة مقاربة بدهية تعين تلك المهمة في طرح حل وسط: يتوجب التضحية بقدر من الحرية، ولكن يتوجب أن يكون قدرا محدودا. الإشكالية إذن تكمن في موضع رسم الحد الفاصل. ثمة رؤية شهيرة تركن إلى مثل *حقوق الإنسان الأساسية (تسمى أحيانا *بالحقوق الطبيعية)، وتقترح أنها تشكل الحريات التي يتوجب صونها في أي مجتمع. من الأمثلة المفضلة عليها، الحق في حرية الكلام وحرية التجمع، أو الحق في التعاقد، أو الملكية وسيطرة المرء على جسده، ومن ثم الحق في منتجات عمله الخاص. غير أن أية قائمة من مثل هذه الحقوق عرضة للجدل، ويصعب العثور على طريقة موضوعية في تحديد هوية حقوق الناس الأساسية.

تشكل نظرية العقد الاجتماعي أحد المواريث الفلسفية التقليدية التي حاولت إيجاد سبيل لحل تلك الإشكالية (*العقد الاجتماعي). في «*دولة الطبيعة»، فيما يفترض، يتمتع الناس بما يعد بمعنى ما حرية مطلقة، إذ لا حكومة تأمرهم، لكن الحرية السياسية عند كل فرد مقيدة بممارسة سائر الأفراد لها. القيودة المبرر على الحرية إذن هي تلك التي يفرضها العقد المتطلب لتحقيق نظام اجتماعي. هكذا يفترض هوبز أن دولة الطبيعة سوف تكون دولة حرب مستديمة، وأن الحفاظ على السلام يتطلب أن يعطي العقد الحاكم سلطة مطلقة على حياة وموت كل الرعايا. في المقابل، يتبنى لوك رؤية أقل ضررا في دولة الطبيعة؛ إنه يفترض أنها ليست دولة حرب، بل دولة أكثر استقرارا يتمتع أفرادها بحقوق طبيعية في الحياة، الحرية السياسية، الملكية، ولذ يتوجب تقييد سلطات الحكومات في ضوء تلك الحقوق وبرضا المحكومين. تظل رؤية روسو في دولة الطبيع أكثر إيجابية؛ «لقد ولد الإنسان حرا»، وإذا كان على ذلك «يرسف في الأغلال في كل مكان»، فإن الشي الوحيد الذي يجعل هذه السلطة مشروعة إنما يتعين في عقد يجمع إرادات الأفراد في «إرادة عامة» يشارك فيه

الجميع. عبر هذا العقد، سوف يفقد المرء «حريته السياسية الطبيعية»، لكنه سوف يكتسب حرية سياسية «مدنية» و«أخلاقية» تجعله حقيقة «أكثر سيادة على نفسه». يتضح إذن أن التصور المطروح من قبل منظّري العقد الاجتماعي في الحرية السياسية إنما يرتهن برؤيتهم في طبيعة دولة الطبيعة، ولأن مثل هذه الدولة تظل شرطا فرضيا لم يسبق تحققه، ثمة صعوبات في توظيف ذلك المفهوم في حل إشكالية الحرية.

هناك مقاربة بديلة نجدها في الفكرة النفعية التي يطرحها جون ستيوارت مل في مقاله *On Liberty* مفادها وجوب ألا تتقيد الحرية إلا «بمبدأ الضرر»: ينبغي أن يكون المرء حرا في القيام بأي شيء لا يتضرر منه الآخرون، في حين يتوجب أن يقوم المجتمع بتقييد السلوكيات المؤذية. يؤكد مل على نحو خاص على فوائد الحرية في التعبير، كما يؤكد وجوب بسط حرية المرء في القيام بسلوكيات قد تؤذيهم، طالما لم يطل الضرر سواهم. غير أن نقاده أشاروا إلى صعوبة عقد هذا التمييز، إذ أن المرء بإيذائه نفسه يجعل منها عضوا أقل فعالية في المجتمع كما أنه ينقص من موارد مشتركة (مثل الموارد الطبية)، ومن ثم فإن في إيذاء النفس إلحاق أذى بالغير.

ثمة نقد أشد حاسمية يقر أن هذه المقاربة تفترض رؤية سلبية وفردانية خالصة في الحرية، كونها تماهي بين الحرية وغياب القيود أو الإكراه. في المقابل، يؤكد فلاسفة من أمثال هيجل وأتباعه أن الأفراد أحرار حقيقة ليس حين يسلكون وفق نزوة أو أخرى، بل حين يحتازون على سيطرة عقلانية على حيواتهم. أيضا فإنه يقترحون أن هذا لا يكون ممكنا إلا عبر الخوض فعلا في حياة المجتمع. يعتقد هيجل أن واجبات الحياة السياسية تهب محتوى موضوعيا عقلانيا لحيوات الأفراد. ثمة من يقترح أن سيطرة الأفراد الفعالة على حيواتهم إنما تكون عبر المشاركة في نظام سياسي ديمقراطي؛ كما أن هناك صيغة لهذه المقاربة نجدها في توكيد ماركس والموروث الماركسي على البعد الاقتصادي للحرية: حرية الناس إنما ترتهن بقدرتهم على استخدام الموارد المادية التي يحتاجونها في تحقيق خياراتهم، وهذا لا يكون إلا عبر التحكم الجماعي في قوى المجتمع الإنتاجية. كل هذه المقترحات تثير الشكوك حول الفكرة التي بدأنا بها، فكرة التوفيق بين حرية الفرد وسلطة المجتمع، إذ أنها تستلزم أنه لا يتسنى للبشر ممارسة حريتهم أصلا إلا بوصفهم كائنات اجتماعية. خلف تلك الاختلافات الفلسفية يكمن جدل مستمر حول ما إذا كان مفهوم *التحرر السياسي يتوجب فهمه بطريقة سلبية أو إيجابية.

ر.جي.ن.

John Stewart Mill, *On Liberty*, various edns., e.g. in Utilitarianism, ed. Mary Warnock (London, 1962).

David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford, 1991).

Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983), ch. 3.

* **الحرية والحتمية**. إشكالية الحرية والحتمية العظيمة تعد في الواقع إشكاليتين، إحداهما ميتافيزيقية وامبيريقية من حيث النوع، والأخرى أخلاقية وتتعلق نوعا بالمواقف. الأولى هي ما إذا كانت الخيارات والسلوكيات البشرية محتمة سببيا أو حرة بطريقة ما. الثانية هي إشكالية مترتبات الحتمية نسبة إلى حيواتنا الأخلاقية، الشخصية، والاجتماعية.

نقول حال تحري الدقة إن*الحتمية في سياق تينك الإشكاليتين تقر عادة مبدأ مفاده أن كل الأوضاع الذهنية وكل الأعمال، بما فيها الخيارات والقرارات، وكل السلوكيات نتائج ضرورية لعلل سابقة. لذا فإن مستقبلنا مثبّت حقيقة ولا سبيل لتغييره تماما كما هو حال الماضي. صدق وبطلان هذا المبدأ يرتهن بطبائعنا، بما فيها الطبائع المادية، ولا يتوقف إطلاقا على رغابنا أو آمالنا أو أي من سائر مشاعرنا.

ثمة جدل طويل حول ماهية الحرية ضمن سياق تينك الإشكاليتين. هناك مفاهيم مختلفة تدخل في الإشكالية الواقعية والموقفية. الحرية الميتافيزيقية أو *الإنشاء [الانبثاق]، أحد النوعين الأساسيين، تتضمن ألا يكون المرء محكوما كلية من قبل قوانين سببية حتمية. يرى أنصار هذه الحرية أنه ليست هناك قوانين، للعقل أو الدماغ أو لكليهما، تحسم كلية أمر ما سوف نختاره ونقوم به. أيضا فإن الحرية الميتافيزيقية لا تقر فحسب غياب مثل هذه القوانين، بل تقر أيضا أننا نحتاز على قدرة على اختيار الدرب الذي سوف يتخذه المستقبل.

دعونا نبدأ بالإشكالية الثانية (ثمة صعوبة في الفصل بينهما). في الحياة اليومية، نفترض أن الأفعال الحرة هي بمعنى ما الأفعال الوحيدة التي يمكن أن نعتبر الأشخاص مسؤولين أخلاقيا عنها، أو نستطيع أن نشعر إزاءها محقين بالعرفان بالجميل أو الاستياء (ستراوسن). تقر الأخلاقيات العادية أننا معذورون في القيام بشيء كان من الممكن أن نلام عليه إذا استطعنا تبيان أنه لم يكن لدينا بمعنى ما خيرة في الأمر، أنه بمعنى ما لم يكن بمقدورنا أن نقوم بغير ما قمنا به.

يعتقد بعض الفلاسفة، أشياع اللاتساوقية، أن صحة النزعة الحتمية تستلزم تقويض *المسؤولية الأخلاقية، والعلاقات المتبادلة بين الأشخاص، فضلا عن آمالنا في الحياة، عبر جعل كل الأفعال محتمة. الحرية والحتمية لا يتسق الواحد منهم مع الآخر. أنصار اللاتساوقية الذي يؤمنون ببطلان الحتمية، ويقرون من ثم أن بعض الأفعال مسؤولة أخلاقيا، يسمون *بالقدريين [نسبة إلى القدرة]. أما اللاتساوقيون الذي يقرون الحتمية، وأن المسؤولية الأخلاقية مجرد وهم، فيسمون أحيانا بالحتميين، وفق تسمية وليم جيمس لهم.

آخرون، التساوقيون، ينكرون أن يكون للحتمية مثل هذا الأثر على الحرية والمسؤولية الأخلاقية. أحينا يسمون بأنصار الحتمية المرنة، لكن هذه التسمية تؤثر سلبا كونها تعمل على دمج إشكالية صحة الحتمية (الإشكالية الأولى) بإشكالية استجابتنا المناسبة لها (الإشكالية الثانية). الراهن أن بعضا من هؤلاء الفلسفة لا يعتقد في الحتمية، وربما لا يقر إنكارها، بل يقتصر على إقرار أن صدقها لا يستلزم أننا لسنا أحرارا ومسؤولين. (البديل الممكن منطقيا الآخر - الحتمية باطلة لكن المسؤولية الأخلاقية تظل وهما - بديل لا يناصره أحد ولا اسم له. ربما يتعين علينا تسميته بالليبرتاينية.)

يركن التساوقيون إلى زعم أن معنى كلمة «حر» الذي يتوجب أن تكون الأفعال وفقه حرة كي ما تكون مسؤولة أخلاقيا ليس المتعلق بالإنشاء والمناقض لكلمة «مسبب» أو «محتم». نحتاج فحسب لأن نكون أحرارا بالمعنى المناقض لـ «مكرهين» أو «مجبرين». نحتاج فحسب لأن نكون إراديين بهذا المعنى. كل ما نريده هو الإرادية. (فكر فيما يعوز السجناء، أو أي شخص يعاني من الإدمان.) وفق تحليل جي.إي. مور الشهير، أنا حر في تأدية الفعل لو كان بمقدوري القيام بشيء مخالف؛ غير أنه يتوجب فهم هذه القضية الأخيرة على اعتبار أنها تقر أنه كان بمقدوري أن أقوم بغير الذي قمت به لو أنني اخترت ذلك. من ثم كان بمقدوري أن أقوم بغير الذي قمت به حتى لو كانت النزعة الحتمية صحيحة.

يبدو أن تحليل مور يأسر جانبا كبيرا من المميز قبل - النظري الدارج بين اختراقات القانون الأخلاقي المعذورة وغير المعذورة. الفكرة الأساسية هنا هي أن بعض الأفعال تنجم عن خيارات فعالة يقوم بها الفاعل، ومن ثم فهي حرة، وبعض آخر لا تنجم عن مثل هذه الخيارات، ومن فإنها ليست حرة. غير أن تحليل مور يخطئ فيما يبدو بيت القصيد من وجهة نظر القدريين، لأنهم يقولون، لو كانت الحتمية صحيحة، لما كان بمقدوري غير ما اخترت بالمعنى الناسب، ومن ثم ما كان لي أن أسلك إلا على النحو الذي سلكت. ما كان لي أن أنشئ أي شيء. هكذا، فيما يقولون، يتم تقويض المسؤولية الأخلاقية.

جادل هوندرتش بشكل مقنع بأن الجدل المستمر منذ عهد طويل بين التساوقية واللاتساوقية إنما يرجع إلى ما يقوم بإغفاله، الغموض المنظومي في الحديث عن الحرية. لدى كل منا معنيان للحرية، يتضمن أحدهما الإنشاء والإرادية، في حين يقتصر الثاني على الإرادية. لو صح هذا، فإن كلا من التساوقية واللاتساوقية باطل - فكلاهما يزعم أن لدينا مفهوما واحدا في الحرية أو أن هناك مفهوما صحيحا واحدا في الحرية. عند هوندرتش، يتوجب تغيير شيء في المسؤولية الأخلاقية وأشياء أكثر يتوجب تغييرها لو كانت الحتمية صحيحة، ولكن لا مدعاة لتغيير كل شيء. الإشكالية موقفية أكثر منها مفهومية. بعض من مواقفنا واستجاباتنا الراهنة، التي ترتهن بأفكار عن الإنشاء، تعد مستحيلة حال صحة الحتمية. لكن أنواعا أخرى تظل ممكنة. تبقى أنواع من «آمال الحياة، المشاعر الشخصية، المعرفة، المسؤولية الأخلاقية، صحة الأفعال، والمواقف الأخلاقية للأشخاص،...، وحيواتنا لا تصبح معتمة، بل تظل جديرة بالاحتفاء».

نعود الآن إلى المسألة الامبيريقية. ثمة محاجة تاريخية ضد الحتمية تتعلق بخبراتنا المشتركة الخاصة بالاختيار واتخاذ القرارات. في حالة الاختيار أو اتخاذ القرارات الفعلية، أعي مباشرة حريتي في تحقيق أحد البدائل - أعرف أنه بصرف النظر عما يحدث أمامي الآن، أو بصرفه عما يكون الآن، أستطيع الآن أن أرفع ذراعي أو أن أحجم عن رفعها. حرية الإنشاء هذه، التي لا أعيها بشكل يقيني، لا تتسق مع الحتمية، ما يستلزم بطلانها. يجيب جون ستيوارت مل بأن هذا الوعي المفترض من جانبي مجرد ذكرى لمناسبات ماضية واستدلال خاطئ منها، مناسبات قمنا فيها بشيء شبيه بالبديل الأول، وأخرى قمنا فيها بشيء شبيه بالثاني. لكننا في كل تلك المناسبات، فيما يجادل مل، نتبع دوافعنا الأقوى؛ وفي الحالة الراهنة محتم علينا القيام بما سوف نقوم به. قد يكون وعينا المفترض بالإنشاء من نوع الوعي بالنفس الميتافيزيقية - التي قبلها كل الفلاسفة إلى أن قال هيوم «إنني لا أستطيع العثور عليها»، وبدا أنه محق.

على المنوال نفسه، جادل البعض بأن *القدرية لا تعطي فيما يبدو تفسيرا للفعل البشري. إنها تترك فراغا في السياق الذي يتوجب فيه طرح تفسير. لنا أن نضيف أن الفراغ لا يملؤه إلا شيء غريب حقا. الكينونة المرغوب فيها ـ التي نسميها العقل، النفس، الذات، الفاعل، المنشئ ـ يتوجب أن تكون مرتبطة إلى حد كاف بالماضي بحيث تشكل محلا مستمرا للمسؤولية الشخصية، وأن تكون أيضا منفصلة عنه إلى حد كاف بحيث لا يحتم ماضيها حاضرها. يتوجب أن تكون مرتبطة إلى حد كاف بالسلسلة السببية بحيث تستطيع مقاطعتها، وأن تكون منفصلة عنها إلى حد يجعلها قادرة على تجنب شركها. يتوجب أن تكون عرضة للتشكيل وقد تكون محكومة بالدوافع، التهديدات، العقوبات، والرغبات، ولكن دون أن تكون محكومة كلية من قبلها. إنها تشبه كثيرا إله النهر، الذي يوظف في تفسير ما يبدو سلوكا حرا يقوم به النهر ـ تفسير شدة تياره وسائر ما يحدث فيه ـ إلى أن نحصل على تفسير أفضل عبر الجغرافيا الفيزيقية، علم الأرصاد، والفيزياء. قد تعتقد أن العقل أو المنشئ أو أيا ما كان، أسوأ بكثير مما يسميه جلبرت رايل مستخفا «الشبح في الآلة».

إذا بدت اللاحتمية نظرية عتيقة في وصفها لما هو أساسي في الحرية (يتحدث ستراوسن عن ميتافيزيقاها «الغامضة» والمذعورة) فإنه بمقدورها أن تكون معاصرة في براهينها على أن بعض الأشياء حرة. يزعم أنصار اللاحتمية أن هيبة العلم الفيزيقي وجدارته بالاحترام يعملان في صالحهم. يقال إن *ميكانيكا الكم قد أنكرت الحتمية السببية. بيد أن نوع الحتمية المتضمنة في ميكانيكا الكم هي العشوائية، المصادفة المحضة. إذا ارتعشت ذراعي بشكل عشوائي وضربت شخصا ما، فهذا هو نوع الظروف الذي يعفيني من المسؤولية الأخلاقية. الواقع أنه يتوجب أن يكون هناك ارتباط سببي ما بين فعلي وحياتي الماضية كي يحق لي أن أعتبره فعلي الذي يخصني. تحتاج القدرية إلى تلمس طريق بين صخرة العشوائية وصخرة الحتمية، وقد لا يكون ثمة درب من هكذا قبيل.

ر.سي.و.

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science*, and Life-Hopes (Oxford, 1988).

G.E. Moore, *Ethics* (London, 1912).

P.F. Stawson, 'Freedom and Resentment', in *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968).

R. Weatherford, *The Implications of Determinism* (London, 1991).

*** حرية الخيرية والعقل.** نظرية تقول إن الإنسان الخيّر العقلاني حر، حتى لو كان عبدا، وهي نظرية اشتهر بها *الرواقيون، رغم أنها سبقتهم وبقيت بعدهم طويلا. يعتقد كثيرون أن الحديث عن «الحرية» على هذا النحو ينأى كلية عن الاستخدام المجمع عليه، ومن ثم يجعل الاختلاف الذي يحتاز على معنى مستحيلا. ولكن إذا كانت الحرية تعني نقيض «العبودية»، فإن وصفها بأنها مهددة بالعبودية لرغبات ضارة أو منافية للعقل يحتاز على أقل تقدير على معنى. وفق مفهوم الحرية الذي يقر أنها القدرة على إرادة المعقول والخير، تختفي إشكالية *الحرية والحتمية، على اعتبار أنه إذا أرغم المرء على أن يسلك بطريقة عقلانية وأصبح حرا بفضل ذلك، فإن القدرة على القيام بسلوك مغاير، بالمعنى اللاحتمي، لا طائل من ورائها.

ك.م.

M.J. Adler, *The Idea of Freedom* (New York, 1958).

*** حرية الكلام.** حرية الكلام (بمعناه الواسع، التعبير عن منطوقات لفظية وغير لفظية)، التي يحتفى بها بوصفها أول *الحريات السياسية المدنية، مفيدة بوصفها شرطا ضروريا للبحث، وتحتاز على قيمة بذاتها بوصفها عاملا في رفاهة الفرد وتحقق ذاته.

ثمة صنفان من الأسس المشروعة لتقييد حرية الكلام، إجرائية، تتضمن قيودا على الزمان، المكان، وأسلوب شكل ومنتديات وجودها، وجوهرية، تتضمن قيودا على المحتوى ، التشهير، القذف، التحريض على التمرد، الخ. غير أنه حتى في هذه الحالة الأخيرة، نادرا ما تكون القيود المسبقة (في مقابل الاستجابات المدنية أو الجنائية التي تحدث بعد الواقعة) قيودا مبررة. يجادل البعض بأن الكلام قد يسيء أو يزعج لكنه لا يؤذي إطلاقا، في حين يسلم آخرون بإمكان أن يحدث الكلام أذى، لكنهم يرون أن نفعه أكثر من أذاه بوجه عام، فضلا عن الأذى الناجم حال الحول دونه. أيضا ثمة من يفضل الرقابة على الأدب الفضائحي والبذاءة بسبب الأذى الناتج الذي يطال الطبقات سريعة التأثر من الأشخاص.

وكما هو الحال نسبة إلى سائر الحريات، يتوجب أن نقارن قيمة حرية الكلام بجدواها؛ في غياب الفرص التي توفرها الثروة والقوة، قد لا تجدي حرية المرء في الكلام حتى في المجتمع الليبرالي سوى القليل. ومهما يكن من أمر، سوف تتأثر بطريقة مجحفة حتى إذا كانت

المساواة في حرية الكلام قد تم ضمانها عبر القانون.

هـ.أي.ب.

Frederick, Schauer, *Free Speech: A philosophical Inquiry* (Cambridge, 1982).

* **التحرر**. ما الحرية السياسية؟ في العالم القديم، خصوصا عند اليونانيين، أن تكون حرا هو أن تكون قادرا على الإسهام في حكومة مدينتك. لا تكون القوانين مشروعة ما لم يكن لدى المرء حق للمشاركة في خلقها وإلغائها. أن تكون حرا هو ألا تُكرَه على الامتثال لقوانين خلقت لك ولم تخلق من أجلك. لقد استلزم هذا النوع من *الديمقراطية إمكان تتدخل الحكومة والقوانين في كل مجالات الحياة. لم يكن الإنسان حرا ولم يطالب بالتحرر من مثل هذه الرقابة. كل ما طالب به الديمقراطيون هو أن يكون كل إنسان عرضة بقدر متساو للنقد، التحقيق، والاستدعاء للمثول أمام القانون، إذا استدعى الأمر، أو أية ترتيبات أخرى من حق المواطنين تشكيلها والحفاظ عليها.

في العالم الحديث، فرضت نفسها فكرة ـ طرح أوضح صياغة لها بنجامين كونستانت ـ مفادها أن ثمة مجالا للحياة ـ الحياة الخصوصية ـ لا يفضل، إلا في حالات استثنائية، تدخل السلطة فيه. يستفسر السؤال المركزي الذي طرح في العالم القديم عمن يتوجب عليه أن يقوم بحكمي. البعض أناط المهمة بالملك، في حين أناطها آخرون بالأفضل، الأغنى، الأشجع، الأغلبية، المحاكم القانونية، أو الإجماع المطلق. افترض العالم القديم أن الحياة واحدة، وأن القانون والحكومة تغطيها كلها ـ ليس ثمة سبب يدعو لحماية أي جانب منها من مثل هذه المراقبة. في العالم الحديث، إما تاريخيا بسبب صراع الكنيسة ضد تدخل الدولة الدنيوية، أو نتيجة لازدهار المشروع الخصوصي، الصناعة، التجارة، ورغبتها في أن تحمي نفسها ضد تدخل الدولة، أو لأي سبب آخر، نفترض أن ثمة جبهة تفصل الحياة العامة عن الخاصة؛ وأنه بصرف النظر عن ضيق المجال الخصوصي، الذي أستطيع ضمنه أن أتصرف وفق مشيئتي ـ أعيش كما أريد، أعتقد فيما أرغب، وأقول ما أشاء ـ طالما أن ذلك لا يتدخل في حقوق مشابهة يحتازها الآخرون، أو يقوض النظام الذي يمكّن من هذا النوع من التدابير. هذه هي الرؤية الليبرالية الكلاسيكية، التي عبر عنها أو عن أجزاء منها في مختلف إعلانات حقوق الإنسان في أمريكا وفرنسا، وفي أعمال كتّاب من أمثال لوك، فولتير، توم بين، كونستانت، وجون ستيورات مل. حين نتحدث عن الحريات المدنية أو القيم المتحضرة، فإن هذا هو وكدنا.

افتراض أن البشر في حاجة لمن يحميهم من بعضهم بعضا ومن الحكومة أمر لا يقبل بشكل تام في أي جزء من العالم، وما أسميته بالرؤية اليونانية القديمة أو الرؤية الكلاسيكية إنما تطرح في شكل براهين من القبيل التالي: «أنت تقول إن للفرد حق تخير نوع الحياة الذي يفضل. لكن هذا لا يسري على الجميع؟ إذا كان الفرد جاهلا، ليس ناضجا، غير متعلم، معاقا ذهنيا، يرفض فرص العناية الصحية والتطوير، لن يعرف كيف يختار. إنه لن يعرف إطلاقا ما يريده حقا. إذا وجد آخرون يفهمون ماهية الطبيعة البشرية وما تتوق إليه، وإذا كانوا يؤدون للأشخاص، ربما عبر قدر من التحكم، ما سوف يؤديه أولئك الأشخاص لو أنهم كانوا أكثر حكمة، علما، نضجا، وتطورا، فهل يقومون بتقييد حرياتهم؟ إنهم يتدخلون في حيوات الآخرين، لكنهم لا يقومون بذلك إلا كي يمكنوهم من القيام بما كانوا ليقوموا بهم لو أنهم علموا ما يكفي، أو كانوا في أفضل حالاتهم دائما، عوضا عن الامتثال لعواطف لاعقلانية، أو سلوكيات صبيانية، أو الإذعان للجانب الحيواني في طبيعتهم. هل يعد هذا تدخلا بأي شكل؟ إذا أرغم الآباء أو المدرسون الأطفال غير الراغبين على الذهاب إلى المدرسة أو على الاجتهاد، باسم ما يرغب أولئك الأطفال فيه حقيقة، رغم أنهم قد يجهلون رغبتهم هذه، إذ هذا ما يتوجب على كل إنسان بوصفه إنسانا أن يرغب فيه لكونهم بشرا، فهل يقومون بتقييد حريتهم؟ بالتوكيد أنهم لا يقومون بذلك. إن الآباء والمدرسين إنما يكشفون النقاب عن أنفسهم المستترة أو الحقيقية، ويلبون حاجاتهم، في مقابل مطالبهم العابرة التي تفضحها نفوس أكثر سطحية سوف يسلخها قدر أكبر من النضج كما يُسلخ الجلد».

لو قمت بالاستعاضة عن الآباء بالكنيسة، أو الحزب، أو الدولة، سوف تحصل على نظرية تم تأسيس معظم السلطة الحديثة عليها. هكذا يقال لنا إن طاعة تلك المؤسسات إنما هي طاعة لأنفسنا، ومن ثم ليس ثمة عبودية، فالمؤسسات تجسد أنفسنا في أفضل حالاتها وأكثرها حكمة، وضبط الذات ليس ضبطا، والتحكم الذاتي ليس تحكما.

النزاع بين تينك الرؤيتين في مختلف صيغهما إنما يشكل أحد المسائل السياسية الكبرى في الأزمنة الحديثة. يقر طرف أن وضع القنينة في مكان لا يصل إليه مدمن الخمر ليس تقييدا لحرياته؛ لو منع من تعاطي الخمر، ولو بالإكراه، سوف يكون أكثر صحة ومن ثم

أقدر على القيام بدوره بوصفه إنسانا ومواطنا، سوف يكون أقرب إلى نفسه، ومن ثم أكثر حرية، مما هو عليه لو أنه تحصل على القنينة ودمر صحته وعقله. حقيقة أنه يجهل هذا لا تعدو أن تكون عرضا لمرضه، أو جهله برغباته الحقيقية. في المقابل لا ينكر الطرف الآخر وجوب تقييد السلوك ضد الاجتماعي، أو أن ثمة ما يدعو لمنع البشر من إيذاء أنفسهم أو من إحداث الضرر برفاهة أبنائهم أو غيرهم، لكنه ينكر أن يكون مثل هذا التقييد، رغم كونه مبررا، تحررا. قد يتوجب تقييد الحريات لإفساح المجال لأشياء خيّرة أخرى، الأمن أو السلام أو الصحة؛ أو أنه قد يتوجب تقييد الحريات في الحاضر لإفساح المجال لمزيد منها في المستقبل؛ لكن تقييد الحريات لا يعني توفيرها، والإكراه، بصرف النظر عن طريقتنا في تبريره، ليس تحررا. الحرية، فيما يقولون، مجرد قيمة من القيم المتعددة، وإذا كانت عائقا لتأمين غايات أخرى لا تقل أهمية، أو إذا كانت تقلل من فرص الناس في تحقيق تلك الغايات، فيتوجب أن تفسح الطريق.

يرد الطرف الآخر على هذا بقوله إنه يفترض تقسيما للحياة إلى خاصة وعامة - إنه يفترض أن الناس قد يرغبون في القيام في حيواتهم الخاصة بما لا يرغب آخرون في القيام به، ومن ثم فإنهم يحتاجون إلى حماية أولئك الآخرين - وإن هذه الرؤية في الطبيعة البشرية مؤسسة على خطأ أساسي. الكائن البشري واحد، وفي المجتمع المثالي، حيث يتم تطوير قدرات الجميع، لن يرغب أحد في القيام ما ينفر منه الآخرون أو يرغبون في إيقافه. المقصد المناسب الذي يرومه المصلحون والثوريون هو الإطاحة بالجدران الفاصلة بين البشر، بحيث يظهر كل شيء في العراء، وعيش الرجال والنساء معا دون تقسيمات، بحيث ما يريده الواحد منهم يريده الجميع. الرغبة في أن يترك المرء وشأنه، أن يسمح له بأن يفعل ما يريد دون حاجة إلى اللجوء إلى محاكم - الأسرة ، الرئيس، الحزب، أو الحكومة، أو مجتمع المرء بأسره - إنما هي عرض لعوز التكيف. طلب الحرية من المجتمع إنما هو طلب للتحرر من النفس. يتوجب علاج هذا بتغيير علاقات الملكية وفق الطريقة التي يفضلها الاشتراكيون، أو باستبعاد التفكير النقدي على طريقة الطوائف الدينية وحتى الأنظمة الشيوعية والفاشية.

يقر أحد المذاهب - يمكن تسميته بالمذهب العضوي - أن كل أنواع الفصل سيئة، ومفهوم الحقوق الإنسانية التي يتوجب صونها هو مفهوم السدود - الجدران التي يطلبها البشر للفصل بينهم، التي قد نحتاجها في المجتمعات السيئة، والتي لا مكان لها في عالم عدل منظم تتدفق فيه كل التيارات البشرية في نهر إنساني غير مقسم. وفق المذهب الثاني أو الليبرالي، الحقوق الإنسانية، وفكرة المجال الخاص الذي أتحرر فيه من التحكم، لا غنى عنها للحد الأدنى من الاستقلالية الذي يحتاجها كل إنسان كي يتطور، كل بطريقته الخاصة؛ ذلك أن التنوع كامن في الطبيعة البشرية، وليس شرطا عارضا. يعتقد أشياع هذا المذهب أن تقويض مثل هذه الحقوق لتشييد مجتمع بشري موجه ذاتيا واحدا وشاملا - يتوجه فيه كل شخص شطر الغايات البشرية ذاتها - إنما يدمر مجال التخيّر الفردي، مهما كان ضيقا، الذي لا تجدر الحياة بدونه بالعيش.

بطريقة فجة، وفيما يقر البعض مشوهة، تناصر الأنظمة الشمولية والاستبدادية أحد ذينك المذهبين: في حين تنزع الديمقراطيات الليبرالية إلى المذهب الآخر. وبطبيعة الحال، توجد تنويعات وتوليفات منهما وأخرى توفق بينهما. إنهما الفكرتان الأساسيتان اللتان تنازعا وهيمنا على العالم منذ عصر النهضة.

أي.ب.

*الحرية عبر الخيرية والعقل؛ السياسية، الحرية.

Isiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, 1969), esp. 'Two Concepts of Liberty'.
——, 'Herzen and Bakunnin on individual liberty', in *Russian Thinkers* (London, 1986).
John Gary, *Liberalism* (Milton Keynes, 1986).
J.S. Mill, *On Liberty* (London, 1859).
David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford, 1991).
John Rawls, *Political Liberalism* (New York, 1993).

*** التحررية والمساواة.** يجادل بعض الفلاسفة بأنه محتم على هاتين القيمتين أن تنازع الواحدة منهما الأخرى. باعتبار الاختلاف بين قدرات البشر، سوف يكون هناك نزوع محتم عند البعض لأن يكونوا أكثر نجاحا من غيرهم. لا سبيل إذن للحول دون الإجحاف إلا عبر ممارسة سلطة محكمة لتقييد ازدهار الأكثر نجاحا. يرد آخرون بقولهم إن كل أعضاء المجتمع في حاجة إلى المشاركة بشكل متساو في الثروة المادية والقوة السياسية اللتين يعدان شروطا قبلية للحرية الفعالة؛ التحرر والمساواة ليستا إذن قيمتين متعارضتين بل تكمل الواحدة منهما الأخرى.

ر.جي.ن.

*التحرر؛ المساواة؛ السياسية، الحرية؛ الرفاهة.

Richard Norman, *Free and Equal* (Oxford, 1987).

* **الانحراف السببي**. ارتباط سببي شاذ بين حدث أو وضع وآخر. الانحراف السببي قادر على أن يثير المشاكل للنظريات السببية الخاصة بالفعل القصدي والإدراك الحسي مثلا. قد تقر نظرية سببية خام مثلا أن أ يقوم قصدا بالسلوك س إذا كان أ ينوي القيام بـ س ونيته هذه هي علة قيامه بـ س. تخيل أن أ تنوي مكالمة عمها، لكنها قامت خطأ بطلب رقم أمها. إذا تصادف أن أجاب عمها، فإن نية أ هي علة مكالمتها إياه؛ لكن مكالمتها إياه حدث اتفاقي إلى حد يحول دون أن يكون قصديا. في مثال شهير، نية أ في كسر مزهرية باهظة الثمن تثير أعصابه إلى حد يجعل الزهرية تفلت من يديه المرتعشتين على الأرضية الصلبة. على ذلك، قد نرتاب في كونه قد «كسر أ للزهرية» فعلا.

أي.ر.م.

*الذهنية، السببية.

C. Peacocke, *Holistic Explanation* (Oxford, 1979).

* **الحركة**. يتحرك س إذا وفقط إذا س في مكان ما، م1 في وقت ما ق1 وص في مكان متميز عدديا م2 في وقت لاحق ق2، وس يوجد في فئة متراصة من الأماكن بين م1 و م2 في كل الأوقات الفاصلة بين ق1 و ق2.

من ضمن الإشكاليات الفلسفة المتعلق بالحركة: ما الشيء الذي يجب أن يبدأ بالتحرك؟ ما طول الفترة التي يمضيها البدء في التحرك؟ فضلا عن إثبات أو دحض مبدأ المادية الذي يقر أن كل تغير حركة والمبدأ البارمنيدي القائل إنه لا وجود لأي تغير (ومن ثم لا وجود لحركة). أربع من مفارقات *زينون إشكاليات فلسفية تتعلق بالحركة: آخيل والسلحفاة، المثنوية، السهم الطائر، والاستديوم.

س.ب.

Aristotle, *Physics*, bks. I, II, tr. with intro. and notes by William Charlton (Oxford, 1970); bks. III and IV, tr. with intro. and notes by Edward Hussey (Oxford, 1983).

George Berke;ey, *De Motu, in The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop (London, 1948-57).

* **الحزمة، نظرية، في النفس**. نظرية امبيريقية في *الهوية الشخصية. اعتبرت نظرية هيوم - التي تقر أننا لا نعي إطلاقا *بالنفس بوصفها جوهرا، بل نعيها فحسب بوصفها «حزمة من الإدراكات الحسية المختلفة» - إنكارا مرتابا للهوية الشخصية. بطريقة أكثر اتساقا مع العقل، يمكن اعتبار مفاد رؤيته هو أن يتوجب تأويل الوحدة المركبة بطريقة خاصة أو هوية النفس عبر علاقات سببية متغيرة باستمرار، أقرب شبها بهوية مسرحية مركبة منها إلى الشيء المادي البسيط. قام وليم جيمس بتطوير نظرية هيومية في النفس.

ر.س.دز

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I. iv. 6.

William James, *The Principles of Psychology* (New York, 1890).

* **الحساب**. لغة صورية وقواعد لمداولة تعبيرات هذه اللغة. مثال ذلك، بتطبيق *الخوارزميات على الأرقام العربية، نستطيع تحديد قيم الدوال الحسابية. يستخدم الحساب المنطقي لتشكيل *براهين سليمة. يمكن وصفه بأنه سنتاكس المنطق، حيث يتعلق السنتاكس بشكل التعبيرات وبنيتها، لا بمحتواها.

يشتمل سنتاكس المنطق على جزأين: النحو والنسق الاستنباطي. النحو نفسه عبارة عن قائمة من الرموز أو القواعد الخاصة بتشكيل رموز اللغة المنطقية، وتحديد لهوية السلاسل المتناهية التي تعتبر جملا أو صياغات مشكّلة بطريقة صحيحة (صياغات مفيدة). يتكون نسق المنطق الاستنباطي من مبادئ وقواعد استدلال تستخدم في تشكيل إثباتات لجمل تنتمي إلى اللغة المنطقية. يمكن كتابة المبادئ في أية خطوة من خطوات الإثبات، وهي لا تركن إلى أية مقدمات؛ أما قواعد الاستدلال فتسمح بكتابة الجملة في إحدى خطوات الإثبات طالما استوفيت شروط مناسبة. يتوجب أن يشتمل النسق الاستنباطي على قاعدة استدلالية واحدة على الأقل، غير أنه لا يشترط احتيازه على أية مبادئ. النسق الاستنباطي نسق اكسوماتي إذا اشتمل على مبادئ، وهو نسق طبيعي إذا لم يشتمل على أي مبدأ. إثبات الجملة س من فئة من المقدمات (سلسلة متناهية ليست خالية من الجمل، بحيث إن آخر عنصر في السلسلة هو س وكل عنصر فيها إما عنصر في (أو مبدأ أو يلزم وفق قاعدة استدلالية عن جملة أو أكثر من الجمل التي تسبقه. بمقدور المرء أن يحدد آليا ما إذا كانت أية سلسلة معطاة من الجمل تشكل إثباتا.

رغم أن الحسابات المنطقية قابلة بذاتها لأن تكون موضعا للدراسة، فإن تطبيقها على تشكيل البراهين ونقدها هو ما يحقق وظيفتها الأصلية. البرهان المعبر عنه بالإنجليزية لا يكون سليما إلا إذا استحال صدق جميع مقدماته وبطلان نتيجته. يمكن تصنيف البراهين السليمة وفق أشكالها أو صورها. مثال ذلك، يسهل أن نرى أن البرهانين التاليين يحتازان على الصورة نفسها،

رغم اختلاف المحتوى أو الموضوع. إذا فازت ويلز، تخسر إنجلترا؛ فازت ويلز؛ ولذا فقد خسرت إنجلترا. إذا كان جون طويلا، فإن جون ثقيل الوزن؛ جون طويل؛ ولذا فإن جون ثقيل الوزن. تختلف الحسابات المنطقية باختلاف أنواع أشكال البراهين السليمة التي تركز عليها. مثال ذلك، *الحساب القضوي معني بالبراهين التي ترتهن سلامتها بمعاني الروابط الدال - صدقية، في مثالينا الآخرين «إذا...فـ ..»..

غالبا ما يصعب إثبات البراهين المصاغة بالإنجليزية، ولذا يفضل ترميزها إلى حساب منطقي، الذي يتصف بأنه موجز ومحدد المعاني، ثم تحديد ما إذا كانت الجمل المترجمة تشكل *إثباتا أو يمكن أن تشكل إثباتا عبر إضافة بعض الخطوات. نستطيع مثلا ترجمة البرهان البسيط الذي أثبت هزيمة إنجلترا إلى الحساب القضوي: دع «و» تمثل «تكسب ويلز»، «ن» تمثل «تخسر إنجلترا»، و«و ← ن» تمثل «إذا كسبت ويلز، خسرت إنجلترا». نستطيع الآن تشكيل إثبات للبرهان المترجم عبر تطبيق قاعدة استدلالية تعرف باسم «مودس بونيندو بونس»، التي تجوز الانتقال من زوجين من الجمل تتخذان الشكل س، س ← ص، إلى الجملة التي تتخذ الشكل ص، بحيث تبرر النقلة في برهاننا المترجم من «و»، «و ← ن»، إلى «ن».

لضمان أن وجود إثبات يستلزم سلامة البرهان الإنجليزي الأصلي، يتوجب أن تكون قواعد الاستدلال حافظة للصدق. يوظف علم دلالة الحساب مفهوم التأويل في تحليل المواقف التي تصدق أو تبطل فيها الجمل. يعرّف البرهان السليم في الحساب بأنه البرهان الذي تصدق نتيجته في كل تأويل تصدق وفقه مقدماته. لذا، فإن الحد الأدنى الذي يتوجب استيفاؤه من قبل قواعد الاستدلال أن تكون صحيحة: إذا كان هناك إثبات لـ س من الفئة (، فإن البرهان الذي تشكل (مقدماته وس نتيجته برهان سليم.

أي.د.أو.

A. Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956), i *introduction*, sec. 7.
W. Kneale and M Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962), ch. 9.
E.J. Lemmon, *Beginning Logic* (London, 1965).

*** الحساب، أسس علم.** علم الحساب هو دراسة الأعداد الطبيعية - 0، 1، 2، 3، .... بمقدور أسس علم الحساب أن تخدم ثلاثة اهتمامات مترابطة: الاهتمام بالاكسمة المحكمة، الاهتمام الابستمولوجي بمصادر ومبررات معرفتنا *بالأعداد، والاهتمام الأنطولوجي بطبيعة الأعداد.

قام ديدكند، وتبعه بيانو، بفحص مفهوم توالي الأعداد الطبيعية وبتشكيل أساس اكسوماتي للحساب عرف دون وجه حق باسم بدهيات بيانو. تتعين الفكرة وراء الأساس الاكسوماتي في طرح عدد قليل من البدهيات، يعبر عنها بعدد قليل من الأوليات، الحدود غير المنطقية، التي يمكن أن نشتق منها جملا أخرى. الحدود الأولية المستخدمة هي «0» (0 هو العدد الطبيعي الأول)، «تال» (تالي 0 هو 1، تالي 1 هو 2، الخ) و«عدد طبيعي»، والبدهيات الخمس هي:

1. 0 عدد طبيعي.
2. تال أي عدد طبيعي عدد طبيعي.
3. لا عددين طبيعيين لهما التالي نفس.
4. بالنسبة إلى أية خاصية س، إذا كان 0 يختص بـ س، وتالي أي عدد طبيعي يختص بـ س يختص أيضا بـ س، فإن كل عدد طبيعي يختص بـ س (مبدأ الاستقراء الرياضي).

إن هذا الأساس الاكسوماتي غير الصوري ينظم الحقائق الرياضية ضمن نسق مختصر. بالمقدور جعل هذا الأساس صوريا عبر ترجمة البدهيات إلى لغة صورية يمكن منها اشتقاق المبرهنات عبر إثباتات (رغم أن مبرهنة *اللاتمام التي أقرها جودل تضع عراقيل في طريق أية أكسمة صورية).

ولكن، كيف يتسنى تفسير معرفتنا بالحقائق الحسابية؟ يطرح الأساس الاكسوماتي إجابة جزئية عن هذا السؤال: إذا افترضنا الدراية بالبدهيات، فإن معرفة المبرهنات معرفة منطقية بالنتائج المنطقية المترتبة على البدهيات. السؤال المعلق هو: كيف نعرف البدهيات؟ وفق النموذج الإقليدي، نعرف البدهيات لأنها بينة بذاتها، لكن هذه الإجابة قاصرة لأن أحكام البيان الذاتي سيئة السمعة، كونها عرضة للخطأ. عوضا عن الركون إلى البيان الذاتي مباشرة، يقوم فريجه بتطوير نزعته *المنطقانية. يتكون مشروع هذه النزعة من ثلاثة أجزاء: تعريف مفردات الحساب عبر مفردات المنطق وحدها؛ المماهاة بين الأعداد الطبيعية و«أشياء منطقية»؛ واشتقاق بدهيات بيانو بوصفها نتائج منطقية لبدهيات منطقية. هكذا يقوم مشروع النزعة المنطقية بتأسيس المعرفة بالحقائق الحسابية على المعرفة بالبدهيات المنطقية التي يعتبرها فريجه بيّنة بذاتها. غير أن *مفارقة رسل تقوض هذا التفسير، إذ إنها تثبت أن منطق فريجه متناقض، وقد استهلت بحثا تأسيسيا نشطا في بداية هذا القرن.

بالمقدور الارتياب في فكرة الأساس

الابستمولوجي للحساب نفسها؛ «2+2=4» مثلا أكثر وضوحا ويقينية من أية بدهيات مبهمة من بدهيات المنطق أو حساب الفئات يمكن أن تشتق منها. على ذلك، ثمة حاجة إلى طرح تصور في الأساس الأنطولوجي للحساب. ذلك أنه يستبان بداهة أن الحقائق الحسابية تتعلق بأشياء ـ هي الأعداد. ولكن ما نوع هذه الأشياء؟ لا يبدو أنها مادية ولا ذهنية، إذ قد لا يكون هناك عدد كاف منها ليؤدي وظيفة الأعداد، كما أن الأعداد تعد كينونات ضرورية خلافا للأشياء المادية والذهنية. هكذا يبدو أن الأعداد *كينونات مجردة، تماما كما أراد لنا الأفلاطونيون أن نعتقد: إما توال فذ أو توال أكثر شمولية من الأشياء المجردة، من قبيل الفئات، وفي الحالين ثمة عوز للقوى السببية. هكذا تبرز المشاكل الابستمولوجية ثانية على السطح، إذ ليس هناك مذهب متفق عليه في الكيفية التي تكون عليها درايتنا بالأشياء المجردة.

أي.د.أو.

P. Benacerraf and H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, tr., J.L. Austin, 2nd edn. (Oxford, 1953).

I. Lakatos, *'Infinite Regress and the Foundations of Mathematics'*, in *Mathematics, Science and Epistemolgy*, ed. J. Worral and G. Currie . (Cambridge, 1978).

* **الحواسيب.** أجهزة تتم فيها الحسابات الصورية بطريقة آلية. الحوسبة عملية شبه ـ استدلالية تعرّف عبر فئة من البنى التمثيلية، ونتائج من مداولة تلك البنى وفق مجموعة محددة من الرموز. قد ينجم عن التطبيقات العملية لهذه الرموز خلق، تحويل، أو حذف بنى رمزية في أية مرحلة في المعالجة. يؤدي الحاسوب الرقمي الحديث تلك المهام حين يرشد *ببرنامج يتضمن تعليمات للقيام بعلميات محددة في سلسلة معطاة. إذا أخفقت التعليمات المحددة في برنامج معطى في مناظرة العلميات الأساسية في الآلة بطريقة مباشرة، يتوجب تحويلها أو إعادة تأويلها إلى لغة برمجية أخرى تناظر عملياتها مباشرة، أو تأويلها في لغة تناظر بطريقة أكثر شبها للعلميات الأساسية في الآلة. أخيرا نصل إلى مستوى شفرة الآلة، التي تنفذ أوامرها عبر الوظائف الإلكترونية الخاصة بعتاد الآلة. يسمى هذا بهرمية التنفيذ؛ وبالنسبة لأية لغة تنتمي إلى مستوى برمجة عال يتم تنفيذه في مستويات أقل مرتبة، نستطيع تخيل حاسوبا يعمل مباشرة وفق تعليماته: هذا ما يسمى بآلة الواقع الخائل.

يركن فلاسفة العقل من قبيل جيري فرد ودانيل دنت إلى الآليات الحاسوبية في طرح نظريات في العقل، و كثير منهم يعتقد أن التمييز بين البرمجيات ـ العتاد يوضح إشكالية العقل ـ الجسم. أيضا زعم علماء النفس أن كثيرا من ملكاتنا وقدراتنا الذهنية قابلة لأن تفسر حاسوبيا؛ يفترض بحاث *الذكاء الاصطناعي أنه بالمقدور عبر برمجة مناسبة تشكيل آلات تفكر. أن تطرح تصورا حاسوبيا لنسق فيزيقي أن تفسر سلوكه الخارجي عبر الإشارة إلى أوضاع وعمليات داخلية قابلة لأن تؤول تأويلا وظيفيا بعينه. تنشأ العملية الحاسوبية س حين يقوم معالج ص بمداولة مجال من البنى الرمزية بنتيجة سلوكية بعينها (أي تشغيل البرنامج). يمكن اعتبار عملية المبرمج نفسها معالجة، سمها س»، داخلية نسبة إلى س، هي نتيجة لقيام معالج داخلي ص» بمداولة مجال بناها الرمزية. ضمن كل معالجة، نستطيع تعريف معالج مكون ومجال تطبيقه إلى أن نصل إلى معالج يقوم ببساطة بالوظائف الإلكترونية العتادية الخاصة بالآلة. يسمى هذا بالرد التسلسلي. إنه يوظف سبيلا لحل الإجراءات المركبة إلى سلاسل من مهام أبسط إلى أن نصل إلى عمليات الآلة الأدنى مرتبة. يقر دنيت أن هذا النموذج يبين كيف يتم الخلاص من الأقزام التي نصادر على وجودها في أدمغتنا؛ قد يترتب السلوك العقلاني عن وحدات معالجة «غبية» نسبيا تقوم بمهام أبسط؛ سوف يكون مستوى الحياة الذهنية الواعية آلة عملية تنفذ في العتاد العصبي. في المقابل، يعتبر فودر قوانين علم النفس القصدية منفذة من قبل قوانين حاسوبية تحكم أوضاع الاعتقاد ـ الرغبة في آلية مسببة للسلوك الداخلي. الاعتقادات عند فودر علاقات حاسوبية مع تمثلات ذهنية؛ بنى في *لغة الفكر تحتاز على سيمانتكس وسنتاكس. الرغبات مجرد علاقات حاسوبية مختلفة مسببة للسلوك مع مثل هذه التمثلات. يمكن اعتبار المعالجات السيكولوجية معالجات حاسوبية إذا كان بالمقدور تعريفها صوريا عبر سلاسل من العلميات لمداولة رموز قابلة للتأويل.

الفرق الحاسم الباقي بيننا وبين الآلات أنه بينما يتوجب علينا عزو محتوى سيمانتيكي للتمثلات الآلية، أو لبنى المعطيات، فإن السيمانتكس ينشأ لدينا دون عزو خارجي. ما تبينه التفسيرات الحاسوبية بالفعل هو إمكانية مستوى من التنظيم ضمن النسق يمكن تنفيذه (تحقيقه بشكل متكثر) بسبل مختلفة. تشترك الكائنات التي تحتاز على أوضاع سيكولوجية ـ عصبية مختلفة في الأوضاع والعلميات الحاسوبية نفسها. يمكن أن تعرّف

القواعد والتمثلات في كل مستوى بطريقة مستقلة عن تحققاتها الفعلية: «:السيمانتكس فيها لا يعبر الحدود التنفيذية» (براين كاتول سمث). لذا فإن تثبيت مستوى حاسوبي في مخلوق ما إنما يعني تثبيت احتيازه على أوضاع ذات محتوى يمكن تأويله سيمنتيكيا. (بخصوص حدود القابلية للحوسبة، انظر المدخل الخاص بالذكاء الاصطناعي).

ب.سي.س.

*العقل، ستاكس، وسيمانتكس.

D. Dannett, *Consciousness Explained* (New York, 1991).

J. Fodor, *Representations* (Brighton, 1981).

Z. Pylyshyn, *Computation and Cognition* (Cambridge, Mass., 1985).

B.C. Smith, *'Reflections and Semantics in a Procedural Language'* (MIT ph.D. dissertation and technical report LCS/TR-272, 1982).

* **الإحساس.** الجانب الذاتي من *الإدراك ـ عادة ما يعتبر مشيرا إلى المرحلة الحسية (في مقابل التصورية) من العملية الإدراكية. حين نسمع كونشرتو مثلا، الإحساس هو الحدث السمعي الواعي الذي يسبق أية أفكار أو معتقدات (إذا كان ثمة شيء من هذا القبيل) يثيرها الإحساس في المدرك. قد يسمع المرء ـ بحيث يكون لديه إحساس سببه ـ بوقا فرنسيا دون أن يعرف أو يعتقد أنه بوق فرنسي. قد يخطئ المرء في التعرف عليه فيعتبره مترددة [آلة موسيقية أخرى]، وقد لا يتعرف عليه إطلاقا. هذا ما يفترض أنه يحدث مع الحيونات والأطفال الصغار. بمقدورها سماع البوق الفرنسي، ومن ثم بمقدورها الحصول على إحساسات ـ ربما شبيهة لإحساساتنا ـ دون أن تثير فيها ضرورة معتقدات مشابهة لمعتقداتنا. ربما يكون بمقدورها الحصول على إحساسات دون معتقدات إطلاقا (رغم أن هذا محل جدل ويتوقف عما نعنيه *بالمعتقد).

فضلا عن الإحساسات (البصرية، السمعية، الشمية، إلخ.) المرتبطة بمختلف مقاميات الحس، ثمة تنويعة واسعة من الظواهر الشبيهة بالحسية تصنف عادة على أنها إحساسات: الوخز، الأكلان، الآلام، العطش، الجوع، مشاعر الإثارة الجنسية، وما شاكل ذلك. إذا كان هناك أي جانب يميز هذه التشكيلة من الكيونات الذهنية، ربما يكون خاصيتها البارزة استبطانيا. صوت البوق الفرنسي مختلف تماما عن شكله أو ملمسه. إذا حددت الإحساسات، كما في حال الوعي الإدراكي، بأنها الطريقة التي يبدو بها صوت وملمس الأشياء ومظهرها، فإن الإحساسات، رغم أنها إحساسات بالشيء نفسه (بوق فرنسي)، تحتاز على خاصية داخلية واضحة استبطانيا تميزها عن بعضها البعض. هذا يختلف كثيرا عن *النزوعات القضوية مثل الفكر والاعتقاد والحكم والمعرفة. المعتقدات إنما تختلف نسبة إلى محتواها ـ ليس في خاصيتها الداخلية أو «ملمسها» عند الشخص الذي يحتازه. في المقابل، فإن الإحساسات يمكن أن تكون عن أو حول أو موجهة شطر الشيء نفسه (بوق فرنسي) ـ بحيث تحتاز بهذا المعنى على محتوى ما ـ وتظل على ذلك مختلفة تماما. لذا تصنف الأفكار عبر *قصديتها، ما هي عنه، في حين تحدد الإحساسات عبر خاصيتها الداخلية، ما تبدو به للشخص الذي يحتازها، بصرف النظر عما هي عنه، إذا كانت عن أي شيء.

جانب آخر من الإحساسات يفصلها عن حوادث استعادية من قبيل الاستدلال، التفكير، المعرفة، والتذكر أن الإحساسات، في الحالة الأولى على أقل تقدير، مستقلة عن الأصول التصورية أو الفكرية (إذا وجدت) الخاصة بالذات. ليس بمقدور المرء أن يريد قطعة من الشيكولاته، يعتقد في وجود قطع منها في الصندوق، أو يتذكر أنه تناول قطعة، دون أن يفهم ما هي الشيكولاته. غير أنه يستطيع تذوق الشيكولاته، شمها، أو رؤيتها ـ ويحصل بهذا المعنى على إحساسات شيكولاتية ـ رغم أنه يجهل تماما ما الشيكولاته. على هذا النحو تشكل الإحساسات مستوى بدائيا من الوجود الذهني. إنها تحدث على مستوى ـ يفترض في بعض الحيونات ـ لم يتطور فيه الفكر الاستعادي والعقل الاستعادي، هذا على افتراض وجودهما أصلا. إن المرء لا يحتاج إلى مفهون الأكلان أو الألم، القدرة على الاحتياز على أفكار أكلانية ومعتقدات ألمية، كي يشعر بالإكلان أو الألم.

رغم أن الإحساسات، خلافا للأفكار، تختلف عن بعضها البعض بطريقة أساسية، فإن منزلتها الابستمولوجية تظل موضع جدل. هل يعي المرء مباشرة إحساساته البصرية مثلا حين يدرك بطريقة عادية تماما موضوعا خارجيا. إذا كان ذلك كذلك، فهل يعي المرء شيئين في الإدراك الحسي العادي ـ الموضوع الخارجي (الذي نقول إننا ندركه) والإحساس الدخلي الذي أثاره (الموضوع) فينا؟ أم أننا نعي مباشرة شيئا واحدا فقط، الإحساس، في حين يتم الوصول (معرفة، إدراك) الموضوع الخارجي عبر عملية عقلية استدلالية أو تشكيلية (بحيث يعرف أو يدرك بشكل غير مباشر) كما

ترى *النظرية التمثيلية؟ أم أننا نعي فحسب الموضوع الخارجي، بحيث نعرف الإحساس الداخلي عبر الاستدلال، كما تقر *الواقعية الساذجة؟ وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يتوجب فهم معرفة الخاصية الحسية - التي تبدو معرفة مباشرة؟

ف.د.

F. D reteske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass., 1981).
C. Peacoke, *Sense and Content* (Oxford, 1983).
B. Russell, *The Analysis of Mind* (London, 1921).

* **الحسية، المعطيات.** كينونات حسية (يزعم أنها) تحتاز على خصائص يبدو أن الأشياء الخارجية المدركة حسيا تختص بها (إذا كانت هناك مثل هذه الخصائص). حين أرى دائرة بيضاء تحت ضوء أحمر من زاوية منحرفة، سوف يكون المعطى الحسي أحمر وأهليليجيا (الطريقة التي تبدو بها الدائرة البيضاء). وفق رؤية منظّري المعطيات الحسية، يدرك المرء موضوعا خارجيا، دائرة بيضاء، لكنه يحس (يدري شخصيا، يفهم مباشرة) شكلا إهليليجيا أحمر: المعطى الحسي الذاتي. إذا كان المرء بارعا (ويعرف عن الإضاءة المضللة)، سوف يستنتج وفق المعطيات الحسية التي يدركها مباشرة أنه (من المحتمل) ثمة دائرة بيضاء تسبب المعطى الحسي الإهليلجي. على هذا النحو توفرمعرفتنا بالمعطيات الحسية فيما يفترض أساس كل المعارف الامبيريقية.

ف.د.

*الفيومينولوجية؛ التمثيلية، نظرية، في الإدراك الحسي.

B, Russell, *The Problems of Philosophy* (New York, 1959), ch. 1.
C.D. Broad, *Scientific Thoght* (London, 1923).

* **الحساسية.** قد تعني بمعنى ما مجموعة من النزوعات الفردية أو الجمعية شطر الإنفعالات، الميول، والمشاعر. بوصفها كذلك، تتعلق الحساسية خصوصا بنظرية القيمة، بما فيها علم الأخلاق، علم الجمال، وعلم السياسة. يمكن أن نجادل بأن هناك على الأقل ثلاثة أنواع مرتبطة من الحكم يمكن إصدارها بخصوص الحساسية: أن بعض الإنفعالات المكونة يمكن نقدها أو تبريرها بطرق مختلفة (مثال أن تكون «لاعقلانية»، «مبالغ فيها»، أو «مؤسسة بطريقة جيدة»)؛ أنه ينبغي أن يتحكم في بعض الإنفعالات المكونة بطرق بعينها، في ضوء النقد، ؛ وأن المسؤولية الفردية أو الجماعية تناسب بعض الإنفعالات، في ضوء إمكان التحكم.

إي.ت.س.

*الجمالي، الموقف؛ الذوق.

Roland B. De Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Mass., 1987).

* **الحاسمة، التجربة.** *تجربة تمكن نتيجتها من الاختيار بين فرضين علميين متعارضين. مفاد الفكرة أنه حين تتنبأ نظريتان بنتائج متعارضة نسبة إلى موقف تجريبي، فإن التجربة الحاسمة سوف تحكم في صالح إحداهما ضد الأخرى. عند فرنسيس بيكون، أحيانا تكون مثل هذه التجارب فاصلة. في المقابل يجادل بوبر بأن مبلغ ما تستطيع مثل هذه التجارب القيام به هو دحض إحدى النظريتين. آخرون، لاكاتوش مثلا، يرون أنها لا تكون بنفسها فاصلة إطلاقا.

أو.ر.ج.

Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London, 1963).

* **الإحسان، مبدأ.** مبدأ في التأويل. في أبسط صيغه، يقر هذا المبدأ أنه يتوجب على تأويل المرء لألفاظ متكلم آخر (ما ظلت سائر الأشياء على حالها) أن يقلل إلى الحد الأدنى من عزو معتقدات باطلة إلى المتكلم. مثال ذلك، يقترح ذلك المبدأ أن إذا كان لدينا الخيار بين ترجمة متحدث لغة أجنبية على أنه يعبر عن اعتقاده بأن للافيال أجنحة والتعبير عن اعتقاده بأن للأفيال أنيابا، يتوجب على المرء أن ينزع شطر الترجمة الأخيرة. اقترحت تنويعات متعددة لهذا المبدأ؛ مثال، يتوجب على الترجمة (ما ظلت سائر الأشياء على حالها) التقليل إلى الحد الأدنى من الأخطاء غير القابلة للتفسير. هذا مبدأ بارز في أعمال ديفدسون تبناه بوصفه تعميما لمبدأ اقترحه كواين. (اقتبس كواين لقب «مبدأ الإحسان» من مبدأ يتعلق بالإشارة صاغه ن.ل. ويلسون)

ب.جي.م.

*التأويل المتطرف.

D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).

* **الحصر بين أقواس.** جزء أساسي فيما يعرف بالرد الفينومولوجي الذي يقول به هوسرل. وفق مذهب هوسرل، وبعض من أتباعه، لا نستطيع وصف موضوعات عقولنا بوصفها ظواهر إلا بعد أن نحصر وجودها بين أقواس. عبر حصر العالم الموضوعي بين أقواس، نعلق الحكم بخصوص وجود الأشياء من حولنا. يسلّم عالم النبات مثلا بوجود الأشجار ويقوم بدراسة خصائصها. الفينومولوجيون لا ينكرون حقه،

لكنهم، حين يعرضون أنفسهم عليه، يحصرون فرض الوجود بين قوسين. مثال ذلك، قد يقوم الفينومولوجي بدراسة موضع الفعل الذهني الخاص برؤية شجرة، الماهية الدقيقة لما يراه آنذاك، بصرف النظر عن كون إدراكه صحيحا، أو حتى ما إذا كانت هناك أشياء مدركة أصلا.

ر.ج.

*الفينومولوجية.

بخصوص وصف هوسرل لعملية الحصر بين أقواس، راجع:

Edmund Husserl, *Ideas*, tr. W.R. Boyce Gibson (New York, 1962), 96-101.

*** المحافظية.** مقاربة للمسائل السياسية والاجتماعية صاغها برك صياغة مبدئية، رغم أنها تستند على محاور مبكرة ترجع إلى هوبز وحتى أرسطو، وقد طورت لاحقا من قبل كتّاب عديدين، خصوصا اوكاشوت وهيك المبكر. المقاربة المحافظية امبيريقية وليست عقلانية، وهي ارتيابية بشكل حذر وليست دوجماطيقية، وفي بعض الظروف تنشد الحفاظ على الوضع الراهن عوضا عن الخوض في ثورة شاملة أو الإطاحة بالمؤسسات القائمة. مسألة مدى محافظية ما يسمى بالأحزاب السياسية المحافظة، بالمعنى الفلسفي الأكثر عمومية، مسألة فيها نظر. أيضا لن ينشد المحافظ بالمعنى الفلسفي الحفاظ على وضع سياسي منظم بغية الإبقاء على النظام إذا كان ذلك الوضع مؤسسا على مبادئ مناوئة للمحافظية (كما كان الحال في أوربا الشرقية خلال الحرب الباردة).

يتبنى المفكرون المحافظون البارزون تنويعات من الرؤى في مسائل من قبيل الدين، الأخلاق، ومفهوم *الطبيعة البشرية. غير أنهم خلافا لليبراليين والاشتراكيين لديهم حساسة مفرطة تجاه الجوانب الأكثر عتمة وأنانية في الطبيعة البشرية. عند المحافظ، الدفاع الأساسي ضد الحرب الهوبزية، حرب الجميع ضد الجميع، لا تتعين في قوة الهيمنة المجردة. السيطرة المجردة على الآخرين، أكانت تجسدت في طاغية ورث الحكم، أم في لجنة حزبية مركزية، أو في مشرع انتخب، تشكل فعلا شكلا من أشكال حرب الجميع ضد الجميع. العيش في مثل هذا المجتمع، كما في أوربا الشرقية إبان حكم الشيوعية، ينظر إليه نظرة شك وخوف.

عند المحافظ، تحتاج الأنانية، القوة، وعوز الثقة المتبادل إلى ما يسميه برك «جوخ الحياة المحترم»، «أوهام تبعث على الرضا... لجعل القوة رقيقة، والامتثال ليبراليا». في غياب المؤسسات والأشكال التي تسكّن وتقني [من القناة] طاقة وجشع القوي، وتوصي بالولاء للحاكم، سوف يكون لدينا مجتمع يسيطر عليه الرعب أو المشاكسة المستمرة، وكلتا الدولتين عاجزة على تعزيز السلام والمتعة.

ولكن من أين تأتي المؤسسات والأشكال التي تثير التحضر والولاء؟ هنا أيضا يختلف المحافظ اختلاف جوهريا عن الليبرالي والاشتراكي. إن ف.هـ. برادلي يحاكي هيجل حين يقول إن «الإنسان الذي لا تدخل في جوهره جماعته مع الآخرين، الذي لا يضمّن علاقاته مع الآخرين في ذات وجوده، مجرد خيال»؛ الفرد هو ما هو بسبب علاقاته و*المجتمع الذي ولد فيه. تستلزم الفردية بهذا المعنى وجود واجبات وأدوار لا يختارها الفرد، تعد ملزمة له وتشكل هويته. علاقته بمجتمعه ومؤسساته ليست في المقام الأول تعاقدية، كما يؤكد الليبراليون. كون العلاقة، في الممارسة، قمعية أو معتدلة يتوقف على مدى احترام جوخ المجتمعات المعنية.

في الحالة المثالية تتطور كل أشكال المجتمع ومؤسساته عند المحافظ عبر الأجيال بطريقة مستمرة. لمثل هذا التطور المستمر نتيجتان مفيدتان. الأولى أنه سوف يمكّن الأفراد من أن يروا أنفسهم مرتبطين بقرون غبرت، بحيث يقومون بتعزيز إحساسهم بالهوية والثقافة. الثانية، بتطور المؤسسات عبر الزمن، سوف تتشكل المؤسسات وفق ما يطلب منها؛ سوف تتضح مواضع الخلل والنتائج غير المقصودة فيها، وبسبب الإلحاح على الإصلاح، سوف يعاد تشكيلها.

مبدأ *الإصلاح أساسي عند المحافظية، فهي أبعد ما تكون عن معارضته. ذلك أن المحافظين يرتابون في قدرة المخططين على معرفة نتائج السياسات، بل إنهم يرتابون في قدرة أي شخص على أن يعرف كل ما يحدث في المجتمع الكبير. يتوجب على الحكام أن يقوموا بالتشريع، ولكن يجب أن تكون هناك وسائل لإعادة التوازن وتحسين عواقب سياساتهم. في النهاية، سوف تطور المؤسسات والأشكال عبر نهج المحاولة والخطأ، غالبا بطرق لم يحلم به مؤسسوها، وإن كانت طرقا تخدم غالبا حاجات من يعنيهم الأمر. على هذا النحو فإنها تجسد نوعا من الحكمة المضمرة. بسبب هذا الجهل المسلّم به بالسبل التي تعمل وفقها الأشياء وبعواقب التغير، فإن المحافظ، رغم قبوله لمبدأ الإصلاح، يرتاب في جدوى إحداث إرباك شامل في الأشياء التي يبدو أنها تسير على ما يرام. أيضا سوف

يروم كشف النقاب عن الحكمة الكامنة في المؤسسات والمواريث القديمة.

جهلنا بعواقب السياسات وطبيعة المجتمع يجعل المحافظ يفضل حكومة محدودة، مؤسسات مستقلة، (مثل الأسرة، الجيش، الكنائس، والمدارس)، و*الحرية الفردية. المحافظية، بترددها بخصوص الكمال البشري وإحساسها بأثر القوة المفسد، تفضل أن تركز الحكومة على وظائفها الأساسية المتعلقة بجعل الأمن مستتبا وتبني إطارا قانونيا يمكّن من اتخاذ قرارات ومعاملات فردية. رغم ما يزعم أحيانا، ليس هناك في الواقع أي تناقض بين المحافظية و*السوق الحرة، طالما فهمت الأسواق بوصفها أنجع وسيلة نعرفها لتمكين الأفراد من السعي وراء غاياتهم، وطالما لاحظنا أن تسيير الأسواق بطريقة سليمة إنما يرتهن بإطار القانون والأخلاق.

من المرجح أن الذين يجدون مجتمعهم حافلا بالخطل والإجحاف سينفد صبرهم بسجايا المحافظية التي تحتفي بها. سوف يجادل، بالتوكيد ليس فقط من قبل المتأثرين بما يسميه المحافظون *علم تأويل الشك، بأنه يتوجب أن نلحظ الأشياء بطريقة جديدة أفضل، بحيث نتخلص من كل المشاكل الاجتماعية والسياسية الحادة التي نواجهها.

يبدو إذن أن المحافظية لا تختلف كثيرا عن المصلحة الذاتية دون دعم مبدأ أخلاقي. فضلا عن ذلك، فإن توكيد المحافظية على الجهل البشري، والعداوة المصاحبة للعقل في التخطيط السياسي، والركون التوازني لحكمة الأجيال ليست فقط محبطة للجهد البشري والنوايا الطيبة؛ لن يسمع صوتها، فيما يقر نقادها، في أي مجال آخر، خصوصا العلمي، حيث لا ريب أن تلك المبادئ سوف تجوّز الخلقية والدنيوية الصريحة.

هل المحافظية لا تؤسس إلا على المصلحة الذاتية تسندها ظلامية تبدو سليمة لكنها في نهاية المطاف متقلبة؟ صحيح أن المحافظية، كما يمثلها برك، تنزع في بعض الظروف شطر تبني هرميات وتمييزات في المجتمع. بهذا المعنى فإنها تعد موقفا، من وجهة نظر وظيفية، يخدم مصالح تلك الهرميات، ولا شك فإنها جديرة باستهجان علماء أخلاق من قبيل ماثيو آرنولد. عل ذلك يتوجب على عالم الأخلاق أن يسأل نفسه (على حد تعبير موريس كولنج) عما إذا كانت «الحرية، الضبط، والتكاتف الاجتماعي في المجتمعات الحديثة» ممكنة دون «حالات الإجحاف، المعاناة، والاغتراب الناجمة عن الهيمنة الأيديولوجية». وبطبيعة الحال فإن مفاد رؤية برك أن حالات الإجحاف، وما في حكمه، الناجمة عن الثورة الفرنسية والثورة الروسية ليست أقل مما كانت عليه، في حين أن قدر الحرية تضاءل إلى حد كبير. وبخصوص الاشتراكية أو ما يعارضها في المجتمعات الديمقراطية أساسا يصعب دوما العثور على التوازن الصحيح بين الإجحاف والحرية. لقد بينت الخبرة على أقل تقدير أننا لا نستطيع افتراض أن المحاولات المركزية الرامية إلى زيادة الحرية أو التقليل من الإجحاف سوف تحقق مقاصدها. المحافظية تنزع دوما إلى الدفاع عن المقبول المحتمل بل حتى المحتمل الرديء في مقابل ما تستشعر أنه لا مناص من أن يكون أسوأ.

على أي حال، لن يقوم المحافظي الذي يناصر رؤية برك بالدفاع عن أية هرمية لمجرد أنها هرمية. وعلى وجه الخصوص، لن يدافع عن مجتمع هرمي تكون فيه كل المؤسسات المهمة تحت سيطرة الدولة. كجزء من مبدأ الجهل الذي يقول به، يتوجب على المحافظي دعم المؤسسات المستقلة وحرية الأفراد في اختيار سبل عيشهم لتشكيل وتطوير جماعتهم. سوف ينكر أيضا، خلافا للعلم الطبيعي، وجود خبراء في الأخلاق أو السياسة، بحيث يقر أن خبرة الجنس البشري بأسره عبر الأزمان هي المصدر الأساسي للمعرفة الأخلاقية، وأنه يتوجب تقويم مزاعم أية جماعة تتعلق بالخبرة الأخلاقية وفقهما، بصرف النظر عن مدى اقتدارهم الذهني في مجالات خاصة.

الحكم بحق الأفراد في اختيار سبل عيشهم والإفادة (أو عدم الإفادة) من نتائج جهودهم، بالطريقة التي يقوم بها المحافظي، إنما تعني أن الأفراد هم أفضل حكام لمصالحهم الذاتية. لكن هذا لا يعني، كما يقر نقاد المحافظية، أن المحافظية تقر وجوب أن تكون المصلحة الذاتية الباعث الوحيد للأفراد. الراهن أن المحافظي يؤكد أهمية *الفضائل التقليدية الخاصة بقيام الأفراد بتوفير حاجيات المعوزين والخاصة بالإحسان، وسوف يؤكد الإشكاليات، الاجتماعية والفردية، التي تنشأ حين تقوم الدولة بالسيطرة على مثل هذه الأمور.

في حين أن المحافظي لا يجد *الإجحاف موضع اعتراض بذاته، وسوف يقر أنه ليس هناك سبب مغاير للنفور يوجب الاعتراض عليه، فإن القيمة التي يعزوها إلى كل من التماسك الاجتماعي واعتماد الفرد على نفسه يتوجب أن تدفعه بطريقة ما في درب إعادة التوزيع الاقتصادي، بغية ضمان ألا يتأخر أحد عن

الركب بحيث يعجز عن اختيار سبيله في العيش. المحافظي ليس فوضويا وليس ليبراليا يؤمن بسياسة عدم تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية.

في التطبيق، الاختلاف في المجتمعات الديمقراطية حول إعادة التوزيع بين محافظيي «الدولة الواحدة» واشتراكيي الخدمة الاجتماعية اختلاف في الدرجة. على ذلك، فإن المحافظين أكثر مقاومة للتحكم والتخطيط المركزيين من خصومهم اليساريين. لا تنشأ هذه المقاومة عن مجرد ظلامية أو الفشل في إدراك الحاجة إلى تدخلات اجتماعية محدودة، بل تنشأ عن كون المحافظي أكثر حساسية من خصومه بالعواقب غير المقصودة التي تنجم عن مثل تلك الخطط، بعرضتها للرئاسية والتدخلات البيروقراطية، بالسجايا المصلحية التي يتمتع بها البيروقراطيون، وبطريقة التخطيط المركزي في إعاقة المبادرات الفردية، بحيث تقوض الإحساس البدهي الذي يحتازه الأفراد بحقهم بالاحتفاظ بمكافآت جهودهم، مهاراتهم، وحظوظهم. يبدو للمحافظيين أن الهجوم على هذا الحدس عبر سياسة مساواتية بيروقراطية سوف يرجح من وهن أي مشروع أو طاقة في المجتمع، ولا يمكن القول بأن التاريخ قد أبطل قوله.

المسألة المثارة بين المحافظية والعقلانية السياسية، أكانت ليبرالية أو اشتراكية، مسألة امبيريقية في نهاية المطاف. هل استطاعت المجتمعات ذات المواريث المستقلة والمؤسسات غير المخطط لها أن تحقق إنجازات اجتماعية واجتماعية أفضل من تلك التي تم فيها تخطيط متطرف ومركزي؟ وهل استطاعت البلدان النامية التي اقتدت مؤسساتها بنموذج السوق الحرة أن تكون أكثر نجاحا من تلك التي تحكمها محاولات عقلانية لفرض أنماط جديدة من النظام على شعوبها؟ إذا كانت حقائق التاريخ تقترح أن النهج المحافظي في السياسة ينتج قدرا أكبر من *التحرر والرفاهة للأفراد من ذلك الذي ينتجه النهج العقلاني، سوف يتسنى للمحافظيين الرد على التهمة التي تقول إنهم يدافعون فحسب على المصالح الذاتية، وأن ريبتهم في السياسة مجرد ظلامية.

بتوكيدهم التعلم من الخبرة، وريبتهم في الاستدلال القبلي في المسائل الاجتماعية والسياسية، قد يرحب المحافظيون بنهج امبيريقي بوجه عام في حسم تلك المسائل. على ذلك، يفضل أن يخففوا من حدة نشوة الانتصار التي قد تغويهم بها الأجوبة. ليست هناك دولة في العالم الحديث تحتاز على حكومة محدودة بالقدر الذي يعتبره، كل بطريقته، برك أو هيك أو أوكاشت متسقا مع المحافظية.

أي.أو هـ.

*ضد - الشيوعية؛ الليبرالية؛ الاشتراكية؛ الماركسية؛ الماركسية، الفلسفة.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1790).
F.A. Hayek, *The Fatal Conceit* (London, 1988).
G.W.F. Hegel, The Philosophy of Right (1833).
T. Honderich, *Conservatism* (London, 1962).
M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962).
R. Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London, 1980).

*** المحافظية والرومانسية.** كانت الرومانسية رد فعل ضد *العقلانية التنويرية، يؤكد أهمية الجوانب غير العقلانية أو حتى اللاعقلانية في الطبيعة البشرية. المحافظية أيضا تناوئ ما تعتبره سطحية العقلانية. لا غرو إذن أن بعض مفكري المحافظية المهمين قد أفصحوا عن نزوعات رومانسية، والعكس بالعكس. مثال ذلك الدفاع عن الحكمة المتضمن في العادة التلقائية والموروث عند ادموند برك، العضوية الثقافية التي يقول بها جي.ج. هردر، النزعة الصوفية في السلطة والملكية التي يقرها لويس دي بونالد وجوزيف دي ميستر، وحماس تومس كارلايل للبطل بوصفه سجية ونمطا. على ذلك، فإن التيار السائد في الحركة الرومانسية يؤكد، مقتفيا أثر روسو، الطبيعي والحر وغير المتعارف عليه. إذا ارتبت في أعمال *العقل، فإن إحدى سبل الاستجابة أن تستعيض عن العقلاني والمتعارف عليه بالعفوي والطبيعي، بل أن تحاول كما فعل الرومانسيون الألمان القطع مع كل مقولات الفكر واللغة القائمة. لذا لا يعبر أي من برك، بونالد، ودي ميستر، رغم أنهم رومانسيين مضادين للتنوير في موقفهم من الموروث والسلطة، عن الإحساس باللامبالاة الذي نجده عند بايرون، ولا على تناقضية أحد من أشياع نوفالس أو إي.ت.أي. هوفمن.

أي.أو هـ.

I. Berlin, *The Crooked Tember of Humanity* (London, 1992).
A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948).

*** الحقوق.** الحقوق بأقوى دلالاتها دعاوى مبررة لحماية مصالح الشخص المهمة. حين يتمتع بالحقوق توفر هذه الحماية بوصفها شيئا واجبا لذاته للشخص المعني. هكذا يعد الدفاع عن الحقوق أمرا أساسيا للكرامة البشرية.

رغم أن ويسلي ن. هوفيلد يميز بين أربعة معاني «للحق» ـ دعاوى، حريات، قوى، حصانات ـ تعد حقوق الدعاوى أهم الحقوق لأنها تستلزم واجبات ملازمة ضرورية تتعلق بالامتناع عن التدخل في احتياز الشخص لموضع حقه، أو في بعض الأحيان لمساعدته في الحصول عليه. تتخذ البنية العامة لحق الدعوى الصياغة الآتية: لـ س الحق في ص ضد ع بفضل ل. ثمة خمسة عناصر أساسية هنا: (1) صاحب الحق س؛ (2) طبيعة الحق؛ (3) موضوع الحق ص؛ (4) المستجيب للحق، صاحب الواجب ع؛ (5) الأساس المبرر للحق ل.

هناك إشكالياتان تتعلقان «بالتزيد» يمكن الرد عليهما بالإشارة إلى هذه الصياغة. أولا رغم أن الحقوق ملازمة للوجبات فإن الحقوق ليست تزيدا، لأن مواضيعها مكاسب لصاحب الحق، في حين أن الواجبات أعباء على المستجيب. ثانيا، لا سبيل للاستغناء عن الحقوق في صالح الفوائد أو المصالح، لأن الحصول على حق يضيف وجود تبرير قوي لاحتياز المعني على حماية لنفعه أو مصلحته، مثال أن صاحب الحق مخول شخصيا للحصول على الفائدة بوصفها واجبة له ومن أجله (في مقابل تبريرات نفعية مثلا).

تؤكد «نظرية النفع» في طبيعة الحقوق علاقة صاحب الحق بموضوعه: أن تحتاز على حق أن تكون المستفيد المقصود مباشرة من تأدية آخر لواجب يوفر خيرا لك. أما «نظرية الاختيار» فتؤكد علاقة صاحب الحق بالمستجيب: أن تحتاز على حق أن تكون في وضع مبرر لأن تحدد باختيارك كيف يسلك الآخرون. ثمة براهين في صالح كل نظرية وأخرى ضدها؛ التصور الأكثر حظوة بالقبول توليفة من الاثنين.

يتطلب تبرير الحقوق القانونية تبريرا أخلاقيا. بسبب الضرورة المعيارية المتضمنة في دعاوى الحق، يتوجب تأسيس تبريرها الأولي على حصولها كمواضيع على خيرات ضرورية للفعل الإنساني أو للحصول على فرص عامة في النجاح في تحقيق مقاصد للمرء عبر الفعل. الخيران الأساسيان هنا هما *الحرية و*الرفاهة. الحرية هي الشرط الضروري الإجرائي والرفاهة هي الشرط الضروري الأساسي للفعل وللفعل الناجح بوجه عام. الرفاهة، التي تكمن في الحصول على القدرات والظروف العامة المتطلبة لتحقيق مقاصد المرء عبر الفعل، تشكل هرمية تبدأ من الحياة والسلامة المادية وتنتهي بالتعليم وفرص كسب الثروة والدخل. يحصل كل الأشخاص الفعليين أو المستقبليين على حقوق أخلاقية متساوية، إيجابة وسلبية، في الحرية والرفاهة، ويمكن طرح برهان مقنع على المبدأ الأخلاقي الذي يؤسس هذا الحكم. (*التحرر). يبين البرهان أن كل شخص فاعل حقيقي أو ممكن محتم عليه منطقيا أن يقبل أن يحصل هو وكل الآخرين على هذه الحقوق بسبب حاجتهم المستمرة للظروف الضرورية الخاصة بأفعالهم والأفعال الناجحة بوجه عام.

يمكن حسم النزاع بين الحقوق عبر اعتبار حاجة مواضيعها للفعل. ورغم قدرة *النفعية على «التكيف» مع الحقوق، إذ تستطيع اشتراط توفير حماية خاصة لمصالح الأشخاص وحاجاتهم، فإن هذه الحماية سوف تكون مجرد حماية عارضة، لأنها ستكون واجبة للأشخاص لا من أجلهم في ذاتهم بل كوسيلة لزيادة النفع إلى القدر الأعظم. من منحى آخر، تتطلب كلية الحقوق الإنسانية أن يسلك المرء بطريقة تحترم بشكل مناسب حرية ورفاهة الآخرين بقدر ما تحترم حريته ورفاهته.

أي.جيو.

*هراء يمشي على عكازين.

Ronald Ddworkin, *Taking Rrights Seriously* (Caambridge, Mass., 1977).

Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, Ill., 1978).

Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (New Haven, Conn., 1964).

* **الحقيقة.** تقليديا، الحقيقة هي المناظر الخاص بالعالم للقضية الصادقة، وضع يجعل تحققه تلك القضية صادقة. هكذا تكون الحقيقة وضعا فعليا. تحتاز الحقائق على بنية داخلية، فهي مركب من الأشياء والخصائص أو العلاقات (رغم أن الحقائق نفسها حوادث مجردة في حين أن مكوناتها ليست كذلك). هكذا تشتمل حقيقة أن بروتس قد طعن قيصر على شيئين، بروتس وقيصر، تقوم بينهما علاقة الطعن (وفق هذا الترتيب). تحقق ذلك الوضع فعليا هو ما يجعل القضية «طعن بروتس قيصر» صادقة. على ذلك ثمة صعوبات تواجه هذا النهج تتعلق بوجود الحقائق السلبية، الفصلية، المقامية، والأخلاقية. فمثلا، هل يتوجب علينا أن نقول إن ما يجعل القضية التي تقر أن قيصر لم يطعن بروتس صادقة هي حقيقة أنه لم يقم بطعنه، أم أن عدم تحقق الوضع المعني هو الذي جعلها صادقة؟

إي.جي.ل

*الحقائق الخام.

A.Taylor, *Modes of Occuence* (Oxford, 1985).

* **الحقيقة [الواقعة] – القيمة، التميز بين.** تمييز حاسم نسبة إلى النظريات الأخلاقية في منتصف القرن العشرين ونهايته، مثل نظرية أي.جي. أير، سي.ل. ستفنسون، و ر.م. هير. يرتهن هذا التمييز بفكرة مفادها أن «الخير»، شأنه شأن المصطلحات القيمية الأخرى، يقوم بوظيفة خاصة في اللغة. وفق مذهب أير، يقوم ذلك المصطلح بالتعبير عن «المشاعر والميول»، ويعد عند هير علامة قبول نوع بعينه من الأوامر. بناء على هذا، ثمة تباين بين الاستخدامات «القيمية» للغة و«أوصاف العالم»، حيث يفترض أن الأخيرة وحدها التي تقوم «بإقرار حقائق». الواقع أنه يقال إن ثمة منطوقات تعد قيمية جزئيا ووصفية جزئيا، ، بحيث تتناول في آن *الحقيقة [الواقعة] والقيمة، غير أنه يمكن باستمرار التمييز بين العناصر الحقيقية والعناصر القيمية في أية كلمة. ثمة إذن «هوة منطقية» تفصل بين «الحقيقة» و«القيمة»، وقد اعتبر هذا تفسيرا ودعما لفكرة (ترجع إلى هيوم) تقر أنه ليس بالمقدور اشتقاق أي «ينبغي» من «يكون» (*«يكون» و«ينبغي».)

يعتقد الكثير من المعنيين بالفلسفة الأخلاقية أنه يتوجب أن يكون بالإمكان وصف تمييز بين الحقيقة والقيمة مثل ذلك الذي يؤكده أير، ستفنسون، وهير، غير أنه لا موضع لهذا التمييز في أعمال فلاسفة الأخلاق الذين ينتمون إلى الأرسطية الجديدة، مثل ج.إي.م. انسكومب. لقد اعترض النقاد على مذهب التقويم الذي يركن إليه التمييز، كما شككوا فيما إذا كانت القيمة تقابل حقا أي مفهوم واضح للحقيقة.

ب.ر.ف.

*العاطفية؛ المعيارية؛ الطبائعية، الأغلوطة.

A.J. Ayer, Language, *Truth and Logic* (London, 1949).
P.R. Foot, 'Moral Beliefs', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1958-9): rep. in P.R. Foot (ed.), Theorics of Ethics (Oxford, 1967).
R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).
C.L. Stevenson, *Facts and Values* (New Haven, Conn., 1963).
A. Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', in *Needs, Values, Truth* (Oxford, 1987).

* **الحقائق [الوقائع] الخام.** في الفلسفة التحليلية المعاصرة، ثمة استخدامان لهذه الفكرة. يشير الأول الأكثر شيوعا إلى نهاية سلسلة التفسيرات غير القابلة بذاتها للتفسير. مثال ذلك، غالبا ما يقال إنه بينما يمكن تفسير سلوك المادة بالركون إلى قوانين الطبيعة، فإن وجود وخصائص لهذه القوانين «حقيقة خام». الاستخدام الثاني أكثر اصطلاحية، إذ يشير إلى موقف مؤسس يشكل جزئيا صحة الزعم. استخدم هذا التعبير لأول مرة بهذا المعنى من قبل انسكومب لتحديد منزلة الحقائق نسبة لأوصاف أعلى مرتبة. فئة الحقائق ح «خام» نسبة إلى الوصف و حين يكمن صدق و في قيام تلك الحقائق في سياق بعينه وفق ظروف عادية. *حقيقة أنني كتبت على قصاصة من الورق في سياق تشكله أعراف مصرفية حقيقة خام نسبة إلى الوصف «جي.ل. وقع صكا»، والحقيقة الموصوفة على هذا النحو قد تكون في سياق ما حقيقة خاما نسبة إلى الوصف «جي. هـ. تورط في دين».

جي.هال.

G.E.M. Anscombe, 'On Brute Facts', *Analysis* (1958).

* **التحقق، مبدأ.** يسمى أيضا مبدأ القابلية للتحقق، وله شكلان: (1) معنى الإقرار هو نهج تحققه؛ (2) يكون الإقرار ذا معنى إذا وفقط إذا كان قابلا من حيث المبدأ للتحقق. (1) تستلزم (2)، ولكن لا يقبل الجميع الاستلزام العكسي. قد يغطي التحقق الإجراءات الملاحظية وحدها، بحيث يطبق المبدأ على الإقرارات «الواقعية»، أما ما يفترض أن يكون إقرارات تحليلية (تشتمل على الرياضيات البحتة)، تصدق بطريقة ما بالتعريف، فتعامل على نحو خاص. عوضا عن ذلك، قد يغطي التحقق حسابات البرهنة على تلك الإقرارات. كان مبدأ التحقق عقيدة أساسية عند أنصار الوضعية المنطقية الأصليين، وقد استلهم من ملاحظات أوردها فتجنشتين. من ضمن الأنصار البارزين لهذا المبدأ نذكر مورتس شلك، أي.جي. أير. من المشاكل التي واجهته، حكمه علينفسه، وحقيقة أن أي إقرار سوف يحتاز على مترتبات يمكن التحقق منها حال إضافته إلى إقرارات أخرى تختار بشكل مناسب. على ذلك، تأثر الكثيرون بالفكرة العامة، أن المعرفة الواقعية الأصيلة محتم عليها أن تزيد من قدرتنا على التنبؤ الامبيريقي.

ت.ل.س.س.

*المنطقية، الوضعية؛ الهراء.

* **استحقاق الجزاء.** وجوب أن يحصل الناس على ما يستحقونه معتقد أساسي في الأخلاق. ما يستحقونه عبارة عن منافع أو أضرار تم حددت تحديدا مناسبا من قبل حقيقة ماضية تتعلق بالمعنيين. المنافع مكافآت عن إنجازات أو تعويض عن خسائر، في حين أن الأضرار *عقوبات عن سلوكيات شائنة أو حرمان ناشئ عن

تقصير جدير باللوم. قد تفهم المنافع والأضرار المستحقة في شكل حضور أو غياب أشياء محسوسة، من قبيل المال، أو غير محسوسة، مثل الفرص، المنزلة، التقدير، أو الترقية. يتوقف استحقاق المنافع والأضرار على فعل، خاصية، وضع، أو علاقة بعينها تعزى بحق إلى الأفراد. لذا فإن الحكم باستحقاق شيء ما يشكل جزئيا نظرة إلى الأمام وجزئيا نظرة إلى الخلف، فالواقعة المهمة أخلاقيا الخاصة بماضي الفرد تملي وجوب حصوله (تعرضه) أو عدم حصوله (عدم تعرضه) على نفع (أو ضرر) في المستقبل.

خلف الوجوب المتضمن في الاستحقاق تكمن فكرة التوازن الأخلاقي: الوضع الذي يحصل فيه الفرد على منفعة أو يتعرض لضرر يتناسب مع ما ضمن من قبل واقعة مهمة في ماضي ذلك الفرد. يتعين أحد أهداف الأخلاق المركزية في الحفاظ على هذا التوازن عبر توزيع المنافع والأضرار وفق الاستحقاق وعبر إصلاح الخلل الذي يطرأ على التوازن حين يتم الحصول على منافع أو التعرض لأضرار غير مستحقة.

المزاعم المشروعة بالاستحقاق قد تخلق وقد تفشل في خلق إلزام مؤسساتي أو شخصي للإيفاء به. ثمة مصالح غير مستحقة وحظوظ سيئة، يفيد منها الناس أو تؤذيهم، لا يعزى حدوثها إلى جهة بشرية. قد تعمل عارضية الحياة وندرة الموارد على زعزعة التوازن بقدر ما تعمل السلوكيات اللاأخلاقية على زعزعته، غير أنه قد لا يكون بمقدور أي أحد القيام بأي شيء لإصلاح أمر الأول. لذا فإن المزاعم المشروعة بالاستحقاق لا تخلق إلزامات إلا إذا كانت الجدارة باللوم قابلة لأن تعزى إلى شخص أو مؤسسة بوصفها سبب لإحداث الاضطراب في التوازن. ربما تكون هناك أسباب وجيهة للتدخل ولإحداث تغيير عكسي في حالات الحظوظ أو سوء الحظوظ غير المستحقة التي حدثت بشكل طبيعي، ولكن بصرف النظر عن ماهية تلك الأسباب، فإنها غير قابلة لأن تؤسس على سلوك شائن قام به شخص أو مؤسسة.

ماهية ما يستحقه الناس فعلا، وماهية الوقائع المهمة التي تخلق مزاعم مشروعة بالاستحقاق، مسائل جدلية تتمركز في المناظرات الأخلاقية والسياسية. المقترحات المفضلة غالبا بوصفها قواعد للاستحقاق هي *الحاجات البشرية، والحقوق الإنسانية أو العقدية، المصالح الحقيقية، والسجايا الأخلاقية. ما يؤسس المرء الاستحقاق عليه، كيف يقترح توزيع المنافع والأضرار، وكيف يروم الإصلاح من شأن التوزيع الماضوي، يؤثر بطريقة قوية في رؤيته للعدالة، التي سوف تؤثر بدورها في الموضع الذي يتخذه في المتصلة السياسية التي تمتد بين *اليسار واليمين.

أيضا فإن مدى الأساسية التي يفترض أن يكون الاستحقاق عليها في الأخلاق يؤثر في نوع النظرية الأخلاقية التي تعد مرضية. كلما افترض أن الاستحقاق أكثر أساسية، قل قدر مساواتية النظرية الأخلاقية الناتجة، إذ إنه كلما زادت الأهمية الأخلاقية التي تعزى إلى الاستحقاق، زاد قدر وجوب تناسب المنافع والأضرار مع السجايا الأخلاقية المختلفة التي يتمتع بها المعنيون. وعلى نحو مماثل، كلما كانت النظرية الأخلاقية أكثر مساواتية، قل قدر اهتمامها بالاستحقاق. كون معظم النظريات الأخلاقية المعاصرة لا تعنى كثيرا بالاستحقاق آية على شيوع المساواتية في عصرنا. وبغض النظر عما إذا كان النزوع شطر إغفال السجايا الأخلاقية في عملية توزيع المنافع والأضرار يشكل إنجازا أو إخفاقا، فإنه خاصية تتميز بها الحساسية الأخلاقية أو السياسية التي تسود في العلم الغربي على أقل تقدير.

جي.كك.

M. Henberg, *Retribution* (Philadelphia, 1990).
T. Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications* (Harmondsworth, 1984).
J. Kekes, *Facing Evil* (Princeton, NJ, 1990).
G. Sher, *Desert* (Princeton, 1987).

* **الحكم**. مصطلح يعني *الاعتقاد أو *القرار. في المصطلح ما يسمى بغموض الفعل ـ الشيء، إذ قد يشير إلى الحكم بصحة شيء، أو ما يحكم عليه بأنه صحيح. بالمعنى الأخير المتعلق بالشيء، الأحكام *قضايا: أشياء مجردة إما تكون صادقة أو باطلة، وتشكل حدودا في علاقات منطقية، وتتكون من مفاهيم أو من أحكام أخرى. الأحكام، بمعنى الفعل، *نزوعات قضوية: أوضاع أو أفعال ذهنية يمكن استبطانها تحتاز على أسباب ونتائج متنوعة، وهي تختلف من شخص لشخص ومن زمن لآخر. عادة ما تميز الأحكام عن *الجمل التي تعبر عنها. «كل الناس حيوانات» و«كل إنسان هو حيوان» جملتان [عربيتان] مختلفتان من حيث عدد الحروف والخصائص النحوية، لكنهما تعبران عن الحكم ذاته، وهو حكم لا يتكون من ألفاظ ولا ينتمي إلى لغة مفردة بعينها.

و.أي.د.

N. Salmon and S. Soames (eds.), *Propositional Attitudes* (Oxford, 1988).

* **حكم العمال**. نظام اقتصادي يتميز (1) بإدارة كل

مشروع أعمال فردي ديمقراطيا عبر عماله؛ (2) اعتماد الاقتصاد ككل على السوق ـ أي على العرض والطلب عوضا عن التخطيط المركزي في تحديد أسعار السلع والخدمات والدخول التي يحصل عليها الأفراد مقابلها. قد تتخذ الإدارة الديمقراطية عن طريق العمال شكل ديمقراطية مباشرة، ولكن بالنسبة للمشاريع الكبيرة عادة ما تتخذ شكل ديمقراطية تمثيلية حيث ينتخب العمال دوريا فريقا للإدارة يتحكم في الشؤون اليومية للمشروع. قد تصنف أنظمة حكم العمال إلى *اشتراكية حكم العمال أو *رأسمالية حكم العمال. تتميز الأولى (التي يشار إليها باسم اشتراكية السوق) بالملكية العامة لوسائل الإنتاج والتخطيط الحكومي لمعظم الاستثمارارات الجديدة في أرجاء البلاد. أما الثانية فتتميز بملكية وسائل إنتاج كل مشروع أعمال ملكية خاصة من قبل عمال المشروع أنفسهم، وغياب التخطيط الحكومي للاستثمار، الذي يترك أمره للسوق.

من ضمن مناقب حكم العمال التي يزعمها أشياعه قدر أكبر من استقلالية العمال وتوزيع أكثر عدالة للدخل. بحكم العمال، لن يوزع الدخل بالتساوي، إذ إن الدخل إنما يحدد من قبل السوق. ولكن باعتبار أن دخل الاستثمار لن يتركز إلى حد كبير في أيدي عدد قليل نسبيا من الأفراد الأثرياء، ولأن التحكم في كل مشروع الأعمال سوف يكون في أيدي العمال، سوف يوزع الدخل بشكل أكثر مساواة مما هو في الرأسمالية التقليدية. لعل أعظم المناقب المزعومة هو أن المشاريع المحكومة عماليا مشكّلة بحيث تكون الإدارة، المضطرة إلى مواجهة العمال في الانتخابات الدورية، مدفوعة أساسا إلى إرضائهم، ما يؤدي إلى توفر ظروف أكثر أمنا ورفاهة، وعمل أقل إضجارا وأكثر تحديا، وموازنة أفضل بين العمل والراحة، وأي عدد من الفوائد التي يحصل عليها العمال.

د.و.هاس.

David Miller, Market, *State and Community* (Oxford, 1989).

David Schweickart, *Capitalism or Worker-Control?* (New York, 1980).

*** حكم القانون.** نظام من السلوك الحكومي والسلطة مقيد من قبل القانون واحترام القانون، في مقابل حكم الطغيان. عادة ما تقسم الدول التي تحترم حكم القانون سلطات الحكومة على فروع منفصلة؛ تعزز *الحريات المدنية (خصوصا إعمال القانون بطريقة صحيحة وحماية متساوية للقانون) خلف جدران الدستور؛ وتوفر انتقال السلطة السياسية العادية عبر انتخابات منصفة. تؤكد كل تنويعات *الليبرالية السياسية أهمية حكم القانون. عناصر الفكرة ترجع على الأقل إلى خطبة تأبين بيركلس (431 ق.م.). أما باعتبار «حكم القانون» مصطلحا حديثا، فقد روجه أي.ف. دايسي في كتابه *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (London, 1885).

هـ.أي.ب.

*** الحكمة.** شكل للفهم يوحد بين ميول تأملية واهتمامات عملية. غاية الميول هي فهم الطبيعة الأساسية وأهمية عيش حياة خيّرة. هدف الاهتمام العملي تشكيل مفهوم وجيه للحياة الخيرة، وفق شخصية المعنيين وظروفهم، وتقويم المواقف التي يتوجب فيها عليهم اتخاذ قرارات من وجهة نظرهم. غالبا ما تكون مثل هذه التقويميات صعبة لأن كثيرا من المواقف معقدة، ولأن مفاهيم الحياة الخيّرة تشكل على نحو غير تام، ولأن تغير شخصية الفرد وظروفه تجعل المبادئ العامة غير محددة على نحو كاف. يمكن مماهاة الحكمة بالحكم السليم على تقويم مواقف معقدة ومفاهيم الحياة الخيرة في ضوء فهم تأملي للظرف البشري.

رغم أن الحكمة هي ما يفترض أن تكون *الفلسفة حبا لها، لم يحظ هذا المكون الأساسي للحياة الخيرة في الفلسفة الغربية ما بعد الكلاسيكية إلا باهتمام يسير. ربما نجد لهذا السبب أن الباحثين عنها غالبا ما يركنون إلى غوامض الأديان الشرقية كي يستنيروا بهديها.

جي.كيك.

*الفهم.

B. Blanshard, *Reason and Goodness* (London, 1961).
J. Kekesm *Wisdom and Good Lives: The Virtue of Reflection* (forthcoming).

*** محاكمات الفلاسفة.** حتى الفروع الفكرية الأقل دنيوية عجزت عن عزل نفسها كلية عن النزاعات المادية التي تشكل مسار التاريخ البشري. لقد ولدت الفلسفة في مجتمع هيمنت عليه الثورة والثورة المضادة، وقد نفذ حكم الإعدام في أقدم عظماء دعاتها، سقراط، لأن تعاليمه، فيما قيل، تفسد الشباب. أما الفلسفة الحديثة فقد ولدت في عصر لم يكن أقل ثورية، وقد تعرض بعض أشياعها المبرزون لمخاطر مشابهة.

قد يفاجأ فلاسفة اليوم الذين لم يتعودوا على أن تحمل أفكارهم محمل الجد بمعرفة أن البرلمان في عصر توماس هوبز (1588-1679) اعتبر تعاليمه شيئا

مماثلا للحريق الأعظم الذي حدث عام 1666. هوبز، الذي توفي آمنا، هو أعظم الفلاسفة البريطانيين؛ كان حيا يرزق، وكانت معرفته تشكل خطرا على من يعرفه، ولم تحل فكرة الحرية الأكاديمية دون قيام المسؤولين في الجامعات بمحاكمة كل متعاطف مع تعاليمه «الجنسية، الفضائحية واللاأخلاقية». في عام 1668حرم دانيل سكارجل من التدريس في جامعة كوربس كرست وطرد من كيمبردج لكونه «هوبيا وملحدا». في العام التالي وعد باستعادة وظيفته حال قيامه بشجب علني، رفضت مسودتان لصياغته، وفي الثالثة اعترف عاثر الحظ بأنه كان عميلا للشيطان، لكنه لم يتمكن من استعادة عمله واضطر للعيش فقيرا معدما.

نشأت عداوة مفكرين أكثر تطرفا أساسا بسبب فظاظة إصرار هوبز على وجوب أن تعكس السلطة الإلهية قوة أرضية. لا شيء أكثر إلزاما من كلمة الرب: سوف يكون هوبز أول من يسمح بذلك. غير أنه يجادل بأن كلمة الله، ككل الكلام، قد تؤول لأسباب متغايرة. لذا فإن ما يعد تأويلا سلطويا يتوجب أن يتوقف على قدرة القادرين على الإلزام به.

شارك بندت دي سبينوزا (634-77) مع هوبز في التشرف باعتباره من قبل كل الأشخاص المحترمين متهما برعب «الإلحاد» الذي يناظر في أيامنا هذه رعب «الشيوعية». لقد تنشأ في موروث الأحبار، لكنه نبذ اليهودية، وقد شجب رسميا عام 1656، وثمة تقرير موثوق به يفيد أنه تعرض لمحاولة اغتيال. مثل سقراط لم يكن يحصل على أجر من تلاميذه. «الأخطاء الضارة غير المقصودة»، فيما يقول أحد المهتمين بسيرته الذاتية، «يمكن أن تقع من جانبه دون مقابل». مثل هوبز، أنكر سبينوزا المفهوم التقليدي لله وأخضع سلطة النص المقدس للفحص النقدي، وقد منع كتابه *Tractatus Theologico—Politicus* (1670) من قبل السلطات ووضع في قائمة الممنوعات في الكنسية المسيحية.

تحدى رسل (1872-1970) الحكمة التقليدية طيلة حياته المديدة، وقد أدت معارضته للحرب العالمية الأولى إلى سجنه وحرمانه من درجة محاضر في ترنتي كوليج بكيمبردج. وبفضل دوره الفاعل في الحملة ضد الأسلحة النووية في الستينيات، ونصرته للعصيان المدني، كان أيضا، صحبة جان بول سارتر، شخصية مبرزة في محكمة جرائم الحرب العالمية التي تقصت الأعمال العدوانية الأمريكية في فيتنام. استخدم كتابه *Marriage and Morals* (1929) شاهدا ضده في حرمانه من الأستاذية التي حصل عليها من كوليج نيويورك عام 1940. يصفه لاجوارديا محافظ نيويورك بأنه «عبقري مزيف، وزير الشيطان البشري». قُدم التماس إلى المحكمة العليا للولاية لإرغام اللجنة التربوية على إبطال تعيينه. هكذا أخبرت المحكمة بأنه يتوجب عدم اعتبار رسل «فيلسوفا بالمعنى المقبول لهذه اللفظة»، بل شخص «يمارس حيلا ماكرة، ويطرح مماحكات لفظية وبراهين أغلوطية وحججا لا تدعمها استدلالات صحيحة»، ومناصرا لكل شيء، «شهواني وغريزي، معني بتقوية قواه الجنسية، عابث بالمقدسات، ضيق التفكير، مخادع، تعوزه البواعث الأخلاقية»، وقد أضيف أنه «يتغاضى عن الجنسية المثلية».

يكفي المهنة شرفا لو قلنا فحسب إن الفلاسفة تعرضوا للمحاكمة ـ ولكن الراهن أنه إذا كان الفلاسفة ضمن المطاردين، فإنهم كانوا أيضا ضمن القناصين. كان معاصر هوبز، رالف كدورث، فيلسوفا أيضا، لكنه كان فضلا عن ذلك رئيس كوربس كرستي: حين طرد سكارجل كان اسمه ضمن موقعي قرار الطرد. لا بد أن ليبنتز، معاصر اسبينوزا، الذي كان بذاته فيلسوفا عظيما، قد لاحظ عظمة ابسينوزا، لكنه تظاهر بخلاف ذلك. أيضا اعتقد معاصر رسل، جي.م.إي. مكتاجرت، أن «الحرية الأكاديمية ثمينة جدا وهشة»، لكنه دافع عن عزل رسل من ترنتي: «الأمر يختلف تماما»، فيما قال، «حين قام بشيء يعتبره القانون جرمية».

م.سي.

سي.و.

R.W. Clark, *The Life of Bertrand Russell* (London, 1975).

S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan* (Cambridge, 1962).

* **المحكّمة**، المؤشرات. مصطلح استحدثه كربكي لتحديد تعبير يشير إلى نفسه في كل *عالم ممكن يحتاز فيه على أية إشارة. يقر كربكي أن أسماء العلم وألفاظ الأنواع الطبيعية مؤشرات محكّمة، خلافا لمعظم الأوصاف المحددة. مثلا ذلك أنه في حين «مخترع النظارة ثنائية البؤر» ليس مؤشرا محكما، إذ يشير إلى بنجامين فرانكلين في العالم الواقعي لكنه يشير إلى آخرين في عوالم ممكنة أخرى، فإن «بندجامين فرانكلين» يشير إلى بنجامين فرانكلين في كل عالم ممكن يشير فيه إلى أي شيء.

إي.جي.ل.

*الرخو، المؤشر.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

* **الحلاق، مفارقة.** الحلاق في إحدى القرى شخص يحلق كل رجال القرية الذين لا يحلقون أنفسهم ولا يحلق سواهم. هل هو رجل يحلق نفسه؟ إذا كان كذلك، فهو ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك، فهو كذلك. يلزم عن هذا أنه رجل يحلق ولا يحلق نفسه. يثبت هذا التناقض أن الوصف سالف الذكر لا يسري على أحد. صوريا تشبه هذه المفارقة *مفارقة رسل الخاصة بفئة الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها. غير أنها لا تسهل الخلاص من هذه المفارقة الأخيرة، فهي ناتجة عن افتراض ـ مفاده أن كل محمول يحدد فئة ـ يصعب التخلي عنه.

م.سي.

T.S. Champlin, *Reflexive Paradoxes* (London, 1988).

* **الحلوائية، الأغلوطة.** الأغلوطة الحلوائية (كما يسميها ري جننقز) توجد أساسا (وتكرارا) في كتب المنطق التمهيدي التدريسية التي يتوق مؤلفوها إلى العثور على مثال مقنع لـ «أو» «الاستبعادية» (إما س أو ص، ولكن ليس الاثنين معا). يطرح العديد من الكتاب أمثلة من القبيل التالي. يقول الأب لابنه «يسمح لك بالحصول على قطعة من الحلوى أو الكعك إذا تناولت خضرواتك». الواقع أن تالية هذا الشرط ليست *فصلا من أي نوع. إنها *وصل: «يسمح لك بالحصول على قطعة الحلوى ويسمح لك بالحصول على قطعة من الكعك». (وبالطبع فإنه لا يلزم عن هذا أنه يسمح له بالحصول على الاثنين.) لو كان فعلا فصلا استبعاديا، سوف يكون لدى الطفل فرصة قدرها 50 بالمائة في الحصول على البديل غير المسموح به. يبدو أن الخطأ ناجم عن الخلط بين «يجوز ليس س ويجوز ليس ص» و يجوز ليس (س و ص)».

جي.جي.م.

R.E Jennings, 'The Punctuational Sources of the Truth-Functional "Or"', *Philosophical Studies* (1986).

* **التحليل.** هو المنهج أو مجموعة المناهج الفلسفية التي تميز كثيرا من فلسفة القرن العشرين الناطقة بالإنجليزية، من النوع الذي يصف نفسه بأنه «تحليلي» تعبيرا عن مناصرة الضبط والدقة، العلم، التقنيات المنطقية، والأهم من ذلك كله، البحث المدقق في اللغة بوصفها أفضل طريقة لفحص المفاهيم.

التحليل أساسا أسلوب وليس مجموعة من التعاليم. إنه تدريجي وعيني في اهتماماته. عبر بعض من أشياعه عن عدائهم «للميتافيزيقا» التي يعنون بها الجهود التي تبذل لتشكيل أنساق من النوع المرتبط بهيجل واسبينوزا، اللذين يمكن وصف فلسفتيهما بأنها تركيبية، كونها تروم طرح تفسيرات شمولية للكون.

على النقيض من ذلك، يُفهم التحليل الفلسفي كأفضل ما يكون الفهم بقياسه على التحليل الكيميائي، حيث إنه عملية بحث في بنية ووظيفة وارتباطات مادة بعينها تشكل موضع التدقيق.

رغم أن الفلاسفة التحليليين يعتبرون أرسطو والامبيريقيين البريطانيين، خصوصا هيوم، أكثر المؤثرين في موروثهم، فإن أعمال برتراند رسل وجي.إي. مور في بداية القرن تعد المصدر التقريبي الأساسي للتحليل.

مهمة الفيلسوف عند مور إنما تتعين في البحث عن *تعاريف بوصفها سبيلا لتوضيح المزاعم الفلسفية. يتضمن هذا العثور على تعريف للمفهوم أو القضية المعنية (لا مجرد الكلمات المستخدمة في التعبير عنها). هكذا يبدأ المرء بمفهوم في حاجة إلى تعريف (المحلَّل) ويشرع في البحث عن مفهوم أو مفاهيم أخرى (المحلِّل) تناط به مهمة تفسيره أو توضيحه. الواقع أن مور يطرح مطلبا أصعب من هذا، فهو يقول بوجوب أن يتكافأ المحلَّل والمحلِّل تماما.

تصور رسل للتحليل مستمد من أعماله في المنطق. بمقدور الأشكال السطحية أن تقوم بتضليلنا فلسفيا، كما يحدث عندما يجعلنا التماثل النحوي بين «المنضدة [تكون] بنية» و«تعقد الموقف [يكون في حالة] تعاظم» نعتقد أن المناضد والتعقيدات توجد بالطريقة نفسها. يتوجب علينا إذن النفاذ في البنية المنطقية التحتية لتوضيح ما يقال. نجد المثال الكلاسيكي في نظرية رسل في *الأوصاف. هب أن شخصا أقر أن «الملك الحالي لفرنسا حكيم». هل هذه جملة باطلة، أم تراها ليست باطلة ولا صادقة. يجادل رسل بأنها وصل مستتر يتكون من ثلاثة أجزاء، يقر وجود ملك لفرنسا، وأنه لا يوجد سوى شيء واحد من هذا القبيل (وهذا التفرد مستلزم من قبل أداة التعريف)، وأنه حكيم. على اعتبار بطلان الجزء الأول، الجملة بأسرها باطلة.

ما لبثت أنصار التحليل حتى قاموا بتعميم وتنويع هذه الأساليب المبكرة في التحليل على ممارسات لم تقتصر على طرح تعاريف ولا على محاولة الكشف عن البنى المنطقية التحتية. بعض الفلاسفة الذين ينتمون وفق التصنيف الكلاسيكي إلى الموروث التحليلي ـ وهو وسط رحب ـ أنكروا صراحة احتياز اللغة على بنية تحتية مستترة (فتجنشتين المتأخر) قدر ما أنكروا الزعم

بأن المهمة الأساسية التي يتوجب على الفيلسوف القيام بها تتعين في طرح التعاريف. الواقع أنه قد جودل بأن هذه الرؤية الأخيرة ليست ملائمة، لأنه إذا كان المعرَّف يتكافأ تماما مع المعرِّف، سوف يكون التحليل تافها؛ وإذا لم يكن متكافئا معه، فهذا يعني أنه باطل.

أحيانا يزعم بأن التحليل يتضمن *ردا لنوع ما من الأشياء - إقرارا أو قضية في حالة الصيغة اللغوية؛ كينونات من النوع المعطى في حالة الصيغة المادية - إلى أشياء من نوع آخر. مثال ذلك، يجادل أنصار المذهب *الفينومينولوجي بوجوب تحليل (أو ترجمة) الإقرارات المتعلقة بالأشياء المادية إلى إقرارات عن المعطيات الحسية. في فلسفة العقل، يجادل أنصار النزعة *الفيزيقانية بإمكان تحليل الظواهر الذهنية كلية عبر ظواهر مادية تحدث في الأجهزة العصبية. هذا النوع الثاني من التحليل الردي، خلافا للأول، استبعادي، فهو يقر أن الفئة الرادة من الظواهر هي التي تعد حقيقية أو أساسية، وأن الحديث عن الظواهر في الفئة المرد إليها مجرد [*facon de parler* مسألة فيها كلام] أو موضعا للجهل.

ثمة مفاهيم أخرى للتحليل كان لها أثرها. وفق رؤية مايكل دمت، يكمن التحليل في توضيح طبيعة الفكر عبر البحث في اللغة. مفاد الفكرة هنا أن الحصول على فهم فلسفي لأنفسنا وللعالم يتطلب العمل وفق ما نعتقد بخصوص تلك الأشياء؛ بيد أن طريقتنا الأساسية وربما الوحيدة للوصول لما نعتقد إنما تتعين فيما نقول؛ من هنا عرف التحليل طريقه إلى دراسة المعنى من وجهة نظر فلسفية. عند ب.ف. ستراوسن، التحليل هو المهمة الوصفية المتعلقة باقتفاء الارتباطات القائمة بين المفاهيم في مخطط الفكر، بمنظور، فضلا عن أشياء أخر، في كيفية رؤية نظام الارتهان القائم بينها، بحيث يتسنى لنا مثلا معرفة لماذا يتعين ألا تزعجنا أشكال مختلفة من الارتيابية.

يستبان من هذه الملاحظات أن مفهوم التحليل ليس أحادي المعنى؛ ليس هناك نهج أو مجموعة من المناهج يمكن الزعم بأنها تحدد التحليل. فلاسفة الموروث التحليلي يتفقون عمليا على الشعار الشهير الذي قال به دينج اكسيابوينج فيما يتعلق بالمنهج: «لا يهم ما إذا كانت القطة سوداء أو بيضاء، طالما كانت تمسك بالفئران». ولكن رغم عدم وجود منهج محدّد للتحليل، يمكن القول إن هناك أسلوبا محددا له، يتجسد في النموذج الذي حددت خصائصه في الفقرة الاستهلالية بإقرار أن التحليل هو أية مقاربة دقيقة ومفصلة ومنضبطة تلقي ضوءا على طبيعة ومترتبات مفاهيمنا، يتم الكشف عنها بشكل خاص عبر طريقتنا في استخدامها في الحديث.

أي.سي.ج.

*الفلسفة التحليلية.

A. Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis* (London, 1956).
G.E. Moore, 'Replies to my Critics', *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp (Evanston, Ill., 1942).
Bertrand Russell, *Essays in Analysis, ed., D. Lackey (London, 1973), esp. 'On Denoting'.*

*** التحليلية، الفلسفة.** تبدأ بوصول فتجنشتين إلى كيمبردج عام 1912 كي يدرس على يدي رسل، لينتهي المطاف به بالتأثير فيه إلى حد كبير. بين الحربين، عبر تأثير أعمال رسل وكتاب فتجنشتين *Tractatus Logicus-Philosophicus* (1922)، تسنى للفلسفة التحليلية السيطرة على الفلسفة البريطانية. في الثلاثينيات، طرحتأفكار رسل وفتجنشتين بطريقة أكثر منظومية وتطرفا من قبل الوضعيون المنطقيين الأعضاء في *حلقة فينا وحلقة رايكنباخ في برلين. كانت هناك جماعات متعاطفة أخرى في بولندا واسكندنافيا، فضلا عن بعض الأشياع الخلّص في أرجاء الولايات المتحدة (التي هاجر إليها كثير من الوضعيين الأوربيين فرارا من هتلر)، مثل نيجل وكواين. الأفكار المختلفة التي قال بها فتجنشتين المتأخر (الذي عاد إلى كيمبردج عام 1929)، والقريبة من أفكار كان اجمع عليها رسل وجي. أو. مور، أصبحت تدريجيا شديدة التأثير، وتحت اسم *«الفلسفة اللغوية» هيمنت على معظم أرجاء الفلسفة الناطقة بالإنجليزية من عم 1945 حتى عام 1960. في الحقبة ما بعد الوضعية، منذ ذلك الحين وحتى الوقت الراهن، ظلت الفلسفة الناطقة بالإنجليزية تحليلية بوجه عام، بالمعنى اللغوي الأقدم عهدا، ولكن بمناهج وبتعاليم شديدة التنوع.

برز رسل ومور بوصفهما مفكرين أصيلين في العقد الأول من القرن العشرين حين برهنا على انفصالهما عن نوع المثالية البرادلية التي كانا درساها. لقد جادلا ضد الرؤية التي تقر أن الواقع في آن وحدة غير قابلة للتحليل وروحية بطبيعتها، وأقرا أن الواقع كثرة مكونة تعددية لا متناهية من الأشياء، وأن هذه الأشياء تنتمي إلى أنواع مختلفة جذريا - مادية ومجردة وذهنية. لقد قاما بتقويض النظرية المثالية التي تقر أن كل العلاقات تعد داخلية أو جوهرية نسبة إلى أطرافها، كما جادلا، بطريقة أقل إقناعا، بأن مواضع الإدراك المباشر عبارة عن محتويات ذاتية خاصة بالوعي.

خلال هذا العقد، كان عمل رسل الأساسي في المنطق. لقد عرّف المفاهيم الرئيسة في الرياضيات عبر حدود منطقية بحتة وحاول، بطريقة أقل نجاحا كما استبين لاحقا، اشتقاق المبادئ الأساسية في الرياضيات من قوانين منطقية صرفة. في نظريته في الأوصاف، طرح نوعا جديدا من التعاريف، التعريف بالاستخدام أو التعريف السياقي، الذي لا يساوي بين مرادف وآخر بل يطرح قاعدة للاستعاضة عن جمل ترد فيها الكلمة المراد تعريفها بجمل تخلو منها. لقد اعتبر ف.ب. رامزي هذا «أسوة للفلسفة».

عمل رسل صحبة فتجنشتين بين عامي 1912 و 1914، وقد عرض رسل عرضا عاما «للذرية المنطقية في كتابيه *Our Knowledge of the External World* (1914)، *Philosophy of Logical Atomism* (1918)، كما عرضها بطريقة أكثر تنظيما، ولكنها أكثر غموضا، في كتابه *Tractatus*. أقر رسل فتجنشتين أن كل أفكارنا وأحاديثنا قابلة لأن تحلل إلى قضايا أولية تصف أوضاعا بشكل مباشر، حيث تحلل المركبات عبر العلاقات المرمزة بالحدود المنطقية «ليس»، «و»، «أو»، إذا»، وربما «كل» (اعتقد رسل أن «كل» غير قابلة للرد، في حين خالفه فتجنشتين). صدق وبطلان القضايا المركبة محدد بطريقة لا لبس فيها عبر توزيع الصدق والبطلان على مكوناتها الأولية. بعض المركبات تصدق مهما كانت قيم صدق مكوناتها. هذه هي حقائق المنطق والرياضيات.

كلاهما أقر أن المحتوى المنطقي في القضايا المركبة مخبأ في اللغة العادية، وأنه ليس بالمقدور توضيحه إلا عبر نهج التحليل الردي الذي يقولان به. القضايا غير القابلة للتحليل إلى قضايا أو حقائق أولية تعد «ميتافيزيقية»، مثل قضايا الأخلاق والدين. أيضا ذهبا إلى أن القضايا الأولية تمثل العالم على حقيقته. بيد أن النتائج الأنطولوجية التي خلصا إليها من هذا المذهب كانت مختلفة؛ ففي حين اعتبرها فتجنشتين تكشف عن الشكل العام للعالم، أوّل رسل القضايا الأولية تأويلا امبيريقيا فاعتبرها أحكاما للحس المباشر واشتق النتيجة الأحَدية المحايدة التي تقر أن الحوادث الخبراتية وحدها التي توجد حقيقة. العقل الذي يحتاز على الخبرات، والأشياء المادية التي تشهد عليها الخبرات، مجرد مكوَّنات شكلت من الخبرة، وليست أشياء توجد على نحو مستقل. هكذا نزع رسل شطر تحليل الجسيمات المادية، نقاط في المكان ولحظات في الزمان، الذي طرحه أي.ن. وايتهد معاونه في أعماله المنطقية المبكرة في بداية العشرينيات.

بقيادة كارناب وشلك، تبنت حلقة فينا مفهوم الفلسفة بوصفها تحليلا منطقيا رديا، كما تبنت التعليم الذي يؤكد الصبغة التحليلية (صورية بحتة، خواء واقعي) التي يتسم بها المنطق والرياضيات. لقد أخذت الحلقة برأي رسل الذي يقول إن القضايا الأولية تقريرات عن الخبرة المباشرة، واستنتجت منه المبدأ الذي يقر أن القابلية للتحقق خبراتيا معيار الاحتياز على معنى. أحكام القيمة، كونها خلوا من المعنى وفق هذا المعيار، أوامر (أو تعبيرات انفعالية) وليست إقرارات، أما أقوال الميتافيزقيين وعلماء اللاهوت، فتعد في أفضل الأحوال شعرا. بيد أن أعضاء الحلقة أنكروا المذاهب الأنطولوجية التي قال بها أسلافهم. ضد فتجنشتين، زعموا أن اللغة عرفية وليست تصويرية، وضد رسل أقروا أن وجود الأجسام والعقول ليس أقل حقيقية من وجود الحوادث، رغم أنها مكوَّنات وليست عناصر.

في عام 1936 قام أي.جي. أير في كتابه *Language, Truth and Logic* بتقديم الوضعية المنطقية إلى العالم الناطق بالإنجليزية، وفق عرض يصعب نسيانه، ولكن ما أن أضحت الوضعية صرعة فلسفية حتى ظهرت إرهاصات نزعة جديدة في جماعة فتجنشتين محدودة الأعضاء. وفق مثاله الفلسفي الجديد، اعتقد فتجنشتين أن اللغة ليست ببساطة وصفية أو وسيلة لإقرار الحقائق، بل لها استخدامات عديدة، كما أن معناها إنما يكمن في طريقة استخدامها. إنها لا تحتاز على جوهر منطقي تناط بالتحليل مهمة الكشف عنه، بل لها تاريخ طبيعي تتعين مهمة الفلسفة العلاجية، مسكّنة آلام الحيرة، في وصفه. معتقداتنا عن الأوضاع الذهنية التي تنتاب الآخرين مثلا غير قابلة لأن تحلل إلى شواهدنا عليها؛ الشواهد أكثر ارتباطا، وبطريقة مرنة، بالمعتقدات بوصفها «معايير» لصدقها. هذا الضرب من القبول للحديث العادي، عوضا عن إعادة التشكيل أو إعادة التأويل واسعة النطاق التي تطبق عليه ، إنما يرتبط بابتذال موطد للفهم المشترك واللغة العادية كان يمارسه مور منذ وقت طويل. لقد اتخذ صياغة جديدة في أكسفورد ما بعد الحرب: صياغة محددة بطريقة مبتهجة عند رايل، ومعجمية دقيقة عند أوستن. هذه هي الفلسفة اللغوية التي تمركزت في أكسفورد وهيمنت على العالم الناطق بالإنجليزية منذ عام 1945 حتى عام 1960 تقريبا، حيث اختفت في صورتها الأصلية حتى لم يعد يقتفى لها بالكاد أي أثر.

عقب انبعاثه في الستينيات، استمر التحليل

الفلسفي، وفق روح شبيهة بدرجة أو أخرى بروح رسل، ولكن في صيغ عديدة متنوعة، إلى يومنا هذا. و.ف، كواين هو أهم من طوره ووسع نطاقه. في مرحلة مبكرة من حياته العملية، رفض كواين فكرة قيام تمييز واضح بين *الحقائق التحليلية والحقائق التركيبية، ما جعل نشاط التحليل نفسه موضع اتهام، قدر ما استوعب المنطق والرياضيات والفلسفة العقلانية في مخلفة العلم الامبيريقية. تعرضت نظرية التحقق في المعنى إلى انتقادات مكثفة، في معظم الأحوال لكونها تدحض نفسها، لكن انتقادات بوبر كانت الأكثر فعالية. لقد أسس بوبر تصورا جديدا في طبيعة العلم على الدحض بوصفه معيارا، لا للمعنى، بل للمنزلة العلمية. أشهر نموذجين للتحليل الردي (المفهوم الفينومونولوجي في الأشياء المادية الذي يعتبرها أنساق من البوادي، واقعية وممكنة، والنظرية السلوكية في الأوضاع الذهنية التي تعتبرها نزوعات في الجسم البشري نحو السلوك بطرق بعينها في ظروف محددة) رفضتا بوجه عام، وبطريقة أكثر تمكنا من قبل الماديين الأستراليين من أمثال د.م. آمسترونج، جي.سي. سمارت. لقد ذهبا إلى أن لدينا وعيا مباشرا، رغم أنه بطبيعته ليس معصوما عن الزلل، بالأشياء المادية، وأن الأوضاع الذهنية التي ندركها في وعينا الذاتي متماهية في الواقع مع أوضاع دماغية تسبب السلوك.

ليس هناك الكثير من التحليل بالمعنى الحرفي في أعمال جل ممارسي الفلسفة التحليلية المعاصرين، من قبيل بتنام ونوزيتش. غير أنهم يفكرون ويكتبون بروح تحليلية، تحترم العلم، بوصفه نموذجا للاعتقاد العقلاني، وعلى نحو يماثل دقته في الحجاج، في وضوحه، وتصميمه على الموضوعية.

أي. كيو.

*التحليل؛ مبدأ التحقق؛ فلسفة أكسفورد؛ الردية.

Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (London, 1962).
John Passmore, *Recent Philosophers* (London, 1985).
Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* (London, 1918).
Anders Webderg, *History of Philosophy*, iii (Oxford, 1984).

*** التحليلية والتركيبية، الإقرارات.** عند كانت، في الإقرار (أو الحكم) التحليلي مفهوم المحمول متضمن أو مفكر فيه مسبقا في مفهوم الموضوع ـ كما في الإقرار القائل إن الثعلبة أنثى الثعلب ـ في حين لا يحدث هذا في الإقرار التركيبي، كما في الإقرار القائل إن الثعالب من أكلة اللحوم. يرى *أشياع الوضعية المنطقية، الذين يتبنون الصياغة اللغوية، أن الإقرار التحليلي هو الذي يصدق أو يبطل بسبب معاني الألفاظ المستخدمة في إقراره والقواعد النحوية التي تحكم تركيبها. يتميز هذا التعريف بأن تطبيقه لا يقتصر على الإقرارات التي تتخذ صياغة الموضوع/المحمول، كما أنه يتجنب الركون إلى مفهوم «التضمن» الغامض قدر ما يتجنب اللجوء إلى أية اعتبارات سيكولوجية. يفترض الوضعيون، كما يفترض كانت، أنه يتوجب على الإقرار التحليلي الصادق أن يعبر عن حقيقة ضرورية نعرفها *قبليا، لكن كانت يعتقد أن ثمة إقرارات تركيبية تعبر عن مثل هذه الحقائق، من بينها الإقرارات الرياضية التي تكون من قبيل «7 زائد 5 تساوي 12» والإقرارات الميتافيزيقية مثال «لكل حدث سبب». في المقابل، يرى الوضعيون أن الحقائق الرياضية تحليلية، وأن الإقرارات الميتافيزقية هراء يعوزه المعنى.

يحرص معظم الفلاسفة المعاصرين على ألا يستبان أنهم يناصرون التمييز بين التحليلي والتركيبي، بسبب هجوم و.ف. كواين المدمر عليه (رغم أن جرايس وستراوسن قاما لاحقا بالدفاع عنه دفاعا قويا). يجادل كواين بأنه لا سبيل لتعريف هذا التمييز (إلا بطريقة دائرية) عبر تعبيرات تفترضه، كما أنه يرتهن برؤية في المعنى لا سبيل للدفاع عنها. تبنى الوضعيون نظرية التحقق في *المعنى التي تستلزم وجود تمييز حاسم ضمن الإقرارات التي تحتاز على معنى بين تلك التي لا يمكن معرفة أنها صادقة إلا وفق شواهد الخبرة (الإقرارات التركيبية)، وتلك التي تقبل أن يتم التحقق منها بشكل مستقل عن أية خبرة ممكنة، ما يجعلها محصنة ضد الدحض الامبيريقي (الإقرارات التحليلية). غير أن كواين يزعم أن لا سبيل من حيث المبدأ لعقد مثل هذا التمييز الحاسم، كون إقراراتنا ليست مسؤولة أمام محكمة الخبرة فرديا بل جماعيا. كل إقرار، حتى «قوانين» المنطق المفترضة، قابل للتعديل في ضوء الخبرة، رغم أن لبعض التعديلات مترتبات أبعد مدى من سائر معارفنا المفترضة.

إي.جي.ل.

H.P. Grice and P.F. Strawson, 'In Defense of a Dogma', *Philosophical Review* (1956).
W,V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

*** الأحلام.** هلوسة أثناء النوم؟ لقد عني الفلاسفة بالأحلام بسبل ثلاث:

(1) ارتيابية الحلم. تفترض فعالية اختبار صحو - أو - منام يطبقه المرء على نفسه أن المرء لا يحلم بتطبيقه. هل يلزم عن ذلك أنك لا تعرف أنك لا تحلم ولا تعلم بأي من الأشياء الكثيرة التي تحسب أنك تعلمها حال كونك يقظا؟

(2) تفسير الأحلام. يقر فرويد أن الأحلام إشباع (مقنّع) لأمنية (مكبوتة). هل هذه تفسيرات سببية، قصدية، أو شيء آخر؟ وما الذي يكون بمقدوره تسويغها أو دحضها؟ أم أن مفاد الأمر تغيير الأحلام عوضا عن فهمها؟

(3) مفهوم الأحلام. على اعتبار أن ما يقر أنه قد حُلم به ينتمي إلى منطقة الحمق، هل يعد هذا تذكرا أصلا؟ وإذا كان ذلك كذلك، فأي شيء يتم تذكره؟ هل تحدث الأحلام أثناء النوم أم تراها أوهاما ذاكرية لانطباعات الصحو.

جي.إي.ر.س.

*النفسي، التحليل، الإشكاليات الفلسفية في.

C.E.M. Dunlop (ed.), *osophical Essays on Dreaming*(Ithaca, NY, 1977).

* **الحالم، والواقعي، ذوو التفكير.** «إلى حد كبير، تاريخ الفلسفة هو تاريخ نزاع بين مزاجين بشرين»، فيما يرى وليام جيمس في كتابه *Pragmatism* (1907)، حيث يسرد خصائص نمطية لكل منهما كما هو وراد أدناه. أي.جي أير يكاد يكون أفضل مثال على الثاني، لكن الأمثلة الخالصة على الأول أكثر ندرة.

ذوو التفكير الحالم	/ ذوو التفكير الواقعي
عقلانيون	/ امبيريقيون
(يركنون إلى «المبادئ»)	/ (يركنون إلى «الوقائع»)
مثقفون	/ حساسون
مثاليون	/ ماديون
تفاؤليون	/ تشاؤميون
دينيون	/ لادينيين
يقولون بحرية الإرادة	/ جبريون
أحديون	/ تعدديون
دوجماطيقيون	/ مرتابون

ت.ل.س.س.

T.L.S. Sprigge, "A J. Ayer: An Appreciation of his Philosophy", *Utilitas (1990)*.

* **حمار، بوريدان.** منذ العصور الوسيطة، تثار مسألة هذا الحمار، الذي يرتبط باسم بوريدان رغم أنه لا يشير إليه في أعماله التي وصلتنا، في نقاشات تتعلق *بحرية الإرادة و*الحتمية. لقد وقف هذا الحيوان الجائع بين كومتي تبن لا فرق بينهما من حيث المذاق والجاهزية. ولأنه لم يستطع أن يقرر من أي منها سوف يأكل، نفق جوعا.

أي.برو.

* **الحميدة، الدائرة.** محتم على الاستنباطات الفردية أن تمتثل لمبادئ منطقية عامة، ؛ لكن مثل هذا المبادئ محتم عليها أن تمتثل للممارسة الاستنباطية. عند جودمان، هذه دائرية حميدة ولا تعني سوى وجوب إحداث اتفاق بين مبادئنا وممارساتنا. ولكن إذا كان هذا يتطلب تعديل كل من المبدأ والممارسة، فإنه لا يتضح أن هنا دائرة بالمعنى الدقيق.

م.سي.

*المفرغة، الدائرة.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (London, 1957).

* **الحماس.** استخدم مصطلحا قدحيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر لوصف اللاعقلانية والشطط السلوكي عند أدعياء النبوة، المتصوفة الدينيين، المصلحين الاجتماعيين الطوباويين، وسائر الرؤويين. كان الحماس موضع الكثير من الرسائل، الكتيبات، والمقالات النقدية، منها تلك التي كتبها مرك كاسابون (1655)؛ هنري مور (1662)، وجون لوك في الطبعة الرابعة من *Essay Concerning Human Understanding* (1700)، وقد أكدوا جميعهم أهمية «ضبط النفس، التواضع، والعقل»، وخصوصا الموروث، وحاولوا إعادة توجيه نتائج تم الخلاص إليها في أحوال هيجان الإشراق الباطني. لنفور كانت المتطرف من الافتتان أبلغ الأثر في تحديد فلسفته «النقدية» في الدين. منذ ظهورها في محاورة Ion الأفلاطونية، حيث يوصف الشعر بأنه «كائن خفيف مجنح و مقدس»، دون أن يحتاز على معرفة، ظلت الحماسة «نهاية العقل» الذي لا يستطيع تجاهلها ولا الاندماج معها.

كاث.و.

P. Knox, *Enthusiasm in the History of Religion with Special Reference to Seventeen and Eighteen Centuries* (Oxford, 1950).

* **المحمول:** انظر الموضوع والمحمول.

* **المحاميل، حساب.** (يسمى أيضا الحساب الدالي أو حساب العلاقات). أداة لصورنة وأنظمة العلاقات المنطقية بين القضايا حين تعتبر قابلة للتحليل (خلافا

*للحساب القضوي) بغية تبيان بناها، بحيث تكون القضيتان المختلفتان جزئيا، لا كليا، مشتركتين في شيء ما، مثال «كل القطط سوداء»، و«بعض القطط سوداء». يمكن لهذا الحساب، مثله مثل الحساب القضوي، أن يعرض في شكل نسق أكسيوماتي أو نسق استبناطي طبيعي نسبة إلى المجال المعني. خلافا للمنطق الأرسطي القديم، يعتد حساب المحاميل بالمحاميل العلائقية (التي قد تكون ثنائية، مثل «أكبر من»، أو ثلاثية، مثل «بين»، أو بوجه عام «ذ ية»)، قدر ما يعتد بمحاميل ليست علائقية، مثل «أسود»، تفضي إلى حساب محمولي أحادي تنطبق عليه مبرهنات خاصة. يعتبر حساب المحاميل «مبسوطا» أو ذا مرتبة ثانية إذا كانت متغيراته تسري على ما تقوم محاميله، فضلا عن مواضيعه، مقامه. خلافا لذلك يعد مقيدا أو ذا مرتبة أولى. (*منطق الرتب الأعلى).

أي.ر.ل.

A.Hilbert and W. Ackerman, *Principles of Mathematical Logic* (first pumlished in German, 1928038; New York, 1950).

* **المحمولية، النظريات.** نظريات تستهدف استيفاء مبدأ مفاده أن الشيء المجرد لا يوجد إلا إذا كان يحتاز على تعريف محمولي (*مبدأ الحلقة المفرغة). نظرية رسل في *الأنماط ليست من هذا القبيل، كونها تشتمل على مبدأ القابلية للرد الذي يخترق هذا المبدأ. كانت هناك حاجة لهذا المبدأ للحصول على النظرية التقليدية في *الأعداد الحقيقية، وهذا أمر تعجز النظرية الحملية عن تحقيقه. ذلك أنه في النظرية التقليدية ثمة أعداد لا تحصى من الأعداد الحقيقية، في حين يتوجب على العوالم الحملية أن تكون قابلة لأن تحصى، لأنه ليس بمقدورها أن تتجاوز التعريفات المتوفرة.

عرض هـ. ويل أول نظرية حملية في الأعداد الحقيقية في *Das Kontinuum*، ومنذ ذلك الحين بسطت بحيث تسري على نطاقات أوسع، واتضح أن قدرا أكبر من المتوقع من النظرية التقليدية يمكن إعادة تشكيله. وفق ذلك، زعم بعض الفلاسفة أن الرياضيات الحملية تشتمل على كل الرياضيات التي يحتاجها العلم فعلا، ما يعني أنها مبررة امبيريقيا. النظرية الحدسية في الأعداد الحقيقية نظرية حملية، بيد أن هناك قيودا تفرض عليها لكونها مقصورة على *المنطق الحدسي.

د.ب.

*اللاحملي، التعريف.

C.S. Chihara, *Ontology and the Vicious Circle Principle* (Ithaca, NY, 1973).

S. Feferman, "Systems of Predicative Analysis', *Journal of Symbolic Logic* (1964).

H. Wang, A. Wang, *A Survey of Mathematical Logic* (Amsterdam, 1962), esp. chs. 23-5.

* **الاحتمال.** رغم وجود حساب رياضي مكرس للاحتمال، ظلت طبيعة الموضوع مثار جدل. من يقر أنه من المحتمل أن تمطر لا يقر مباشرة أنها سوف تمطر: السؤال هو كيف يتعلق هذا الإقرار المحصن بالحقائق.

يرجع التناول الرياضي الحديث للاحتمال إلى معالجة بسكال لألعاب المصادفة، كما أن نظرية تساوي الإمكانات الكلاسيكية تنشأ على نحو طبيعي في هذا السياق. أن تقر أن احتمال أن يقع نرد متوازن على الرقم ستة هو أن تقر أنه من ضمن النتائج الستة متساوية الإمكان، نسبة الحالات الإيجابية إلى الحالات غير الإيجابية هي واحد إلى خمسة. غير أن المفارقات تنشأ حين تكون هناك بدائل مختلفة متساوية الإمكان نسبة إلى فئة النتاجات الممكنة متساوية الإمكان. أيضا فإن تعريف الاحتمال عبر مفهوم تساوي الإمكانات يعرض النظرية للوقوع في حلقة مفرغة.

يعتقد غالبا أن إمكان اشتقاق الاحتمالات من معطيات إحصائية يتطلب تأويل «تكرار نسبي»؛ احتمال أن يموت شخص يبلغ الخمسين يدخن أربعين سيجارة يوميا خلال العشرة سنوات القادمة، وفق هذه الرؤية، هو ببساطة عدد الأموات في تلك الفترة ضمن أشخاص من ذلك القبيل. المغري في هذه الرؤية أنها تبدو أنها تجعل احتمال الحدث قابل للإقرار الموضوعي بقدر ما يقبل ارتفاع المنزل ذلك. غير أن الشخص المعني ينتمي عادة إلى فئات متنوعة تختلف توقعات استمرارهم في الحياة. في مثل هذه الحالات لا يعود من الممكن الحديث عن الاحتمال الوحيد الخاص بموت الفرد؛ لكن هذا قد يكون شاغلنا.

ركز كثير من نقاش نظرية التكرار على ألعاب المصادفة، حيث تحظى الافتراضات القبلية الخاصة بالتكرارات، عوضا عن التكرارات الفعلية، بمنزلة التوجيه. ما يحدث «على المدى الطويل» في نسبة من الحالات «تقريبا» إنما يطرح كي تتواءم تانك المجموعتين من التكرارات. لكن هذا التصور مطالب بتفسير ما تعنيه كلمة «تقريبا» هنا، وبتحديد طول «المدى الطويل»، في حين يبدو أن هذين المفهومين يركنان إلى الاحتمال. (من غير المحتمل، لكن لا يستحيل، ألا تقع العملة المتوازنة على الصورة مهما كان طول المدى). ثمة صيغ أكثر تركيبا تتضمن فكرة

النهاية التي تنزع التكرارت إلى الاقتراب منها بزيادة عدد الحوادث؛ ولكن ليست هناك معطيات تضمن وجود مثل هذه النهاية.

ليس للتأويل التكراري تطبيق بيّن على إقرار من قبيل إقرار جون دالتون عام 1803 القائل بأن «أكثر الآراء احتمالا» فيما يتعلق بطبيعة الحرارة يرى أنها «سائل مرن ذو دقة هائلة». لقد جعل هذا بعض الفلاسفة يحاولون تحليل الاحتمال عبر ما يسمى «بدرجة الاعتقاد». غالبا ما يعتبر هذا التصور ليس بوصفه بديلا للتأويل التكراري بل بوصفه تحليلا لمفهوم مختلف، حيث إن لفظة «احتمال» غامضة. يعتبر المنظرون الشخصانيون أحكام الاحتمال تعبيرا عن الاستعداد للاشتراك في رهانات بعينها: أن تعتقد أن احتمال أن تسقط العملة على الصورة عشرة هو أن تبدي استعدادا للرهان بجنيه كي تكسب تسعة حال ظهور صورة. تجنب هذه العشوائية عبر إحلال «درجة الاعتقاد المعقول» يستدعي تفسيرا للمعتقد العقلاني. غير أنه تصعب رؤية كيفية القيام بذلك دون الإشارة إلى الاحتمال، ومن ثم الوقوع في حلقة مفرغة.

تحاول نظريات «العلاقة المنطقية» تجنب هذه العشوائية عبر تأسيس الشاهد ضمن حكم الاحتمال. وفق هذه الرؤية، يتعلق حكم الاحتمال بعلاقة منطقية بين الإقرار والشاهد: «من المحتمل أن تمطر غدا» مجرد اختصار لشاهد داعم مسكوت عنه. وفق هذه الرؤية، ليس لدينا اعتراض على دالتون، لأنه كان يتحدث (بشكل صحيح افتراضا) عن علاقة نظرية بشاهد متوفر لديه.

م.سي.

L.J. Cohen, *An Introduction to the Philosophy of Innduction and Probability* (Oxford, 1989).

J.R. Lucas, *Tthhe Cconcept of Probabilty* (Oxford, 1970).

S.E. Toulmin, The Use of Argument (Cambridge, 1958).

R. von Mises, *Probability, Statistics and Truth* (New Yyoork, 1957).

* **المنحنى، مطابقة، إشكالية.** إذا عبّر عن عدد متناه من المعطيات التي تربط بين كميتين (مثال الحرارة والضغط) في شكل بياني، يمكن رسم عدد لامتناه من المنحنيات التي تمر عليها كلها، بحيث يمثل كل منحنى نظرية. أي من المنحنيات يمثل أفضل نظرية؟ الأبسط؟ (ولكن أيها الأبسط؟) أو لعله المنحنى الذي يظل أكثر بساطة والذي يمر قربها دون أن يمر بها؟ هذه إشكالية تحتاز على أهمية أساسية نسبة إلى أية محاولة لحل إشكالية *الاستقراء.

أي.ر.ل.

J. Hullett and R. Schwartz, 'Grue: Some Remarks", *Journal of Philosophy* (1967).

يناقش أحد الصيغ الشهيرة للإشكالية. ثمة مواضيع متعلقة في المجلد نفسه والمجلدات السابقة.

* **المحاولة.** ظاهرة تتقصى فلسفةالعقل علاقتها *بالاعتقاد، الرغبة، والقصد. يعزو بعض الفلاسفة دورا بارزا إليها في توضيح الفعل، حيث يرون أن من يقوم بشيء قصدا إنما يحاول القيام به، وأن المحاولة تشكل نقطة تماس المفاهيم الذهنية بالمادية في التطبيق. عادة ما تعتبر محاولةالمرء القيام بشيء حدثا ذهنيا، ولكن يمكن أن نجادل بأن واقعة محاولة المرء القيام بشي عادة ما تكون فعلا ماديا من قبله.

جي.هورن.

*الإرادة.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), sh.3.

* **العكس.** تعديل ترتيب الحدود في القضية، كما في تحويل «الكسول عاطل»، بطريقة غير سليمة، إلى «العاطل كسول». العكس سليم في المنطق التقليدي نسبة إلى «كل أ هو ب» و«بعض أ هو ب»، لكنه غير سليم نسبة إلى «كل أ هو ب» و«بعض أ ليس ب». الانتقال السليم من «كل أ هو ب» إلى «بعض أ هوي ب» يسمى تحويل بالعرض.

*المنطق التقليدي.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn, (London, 1906), ch. 4.

* **حواشي على أفلاطون.** كتب أي.ن. وايتهد مرة أن «أكثر التعميمات الشاملة أمنا في الفكر الغربي هو الذي يقر أنها سلسلة من الحواشي على أفلاطون». إن هذا التقويم النزق لموروث بأسره غالبا ما يستشهد به الأفلاطونيون وقد أكسب وايتهد شرف صك قول مأثور.

لا ريب أن عظماء المفكرين في الماضي لم يعتقدوا أنهم كانوا يضيفون إلى حواشي على متون أفلاطون. لو كان كانت يعتقد ذلك، لكان جعل كتابه *Critique of Pure Reason* أقل من 500 صفحة. ولو أن فتجشنتين شك في أن نتاجاته تقليدية، لقضى بعض الوقت في قراءة تلك المتون.

المثير أن الذين يقولون إن كل الفكر اللاحق

حواشي على أفلاطون أو حواشي على حكماء قدماء يشكون أيضا من ابتكارات حديثة كاملة جديرة بالرثاء. هل ديكارت، الذي قضى على نقطة بدء الفلسفة القديمة، مجرد فكرة تالية لها؟ ألا يتوجب أن يعزى لهيوم، الذي أنكر مقدماتها ونتائجها في صالح رؤاه الأصيلة، سوى فضل اكتشاف تجعيدة أخرى في وجه الحكمة القديمة؟ هل نستطيع أن نعتبر تركيب هيجل المروع لكل قديم وحديث مجرد تكرار لما عرفه أفلاطون؟

صحيح أن الراغبين في كتابة حواشي على أفلاطون لا يتمكنون أحيانا إلا من عقد ارتباط واه مع المتن الأصلي. لكن هذا لا يستلزم أن الأعمال الفلسفية التي لا تعتد كثيرا أو لا تعتد إطلاقا بما قاله أفلاطون تعليقات منحرفة أو فاشلة على أفكاره. افتراض أنها كذلك يحول دون تثمين جدتها ويصعب من رؤية مفادها. فضلا عن ذلك، فإنها تشكل تحديا لاستقامة الفلاسفة، وهي تقويم ساخر لأهمية مجالهم.

غير أن إقرار وايتهد ربما قيل في سياق تعميم منطرف مهتاج يمكن توقعه ممن يكتبون حواشي أفلاطون. إذا كان ذلك كذلك، يجب أن يؤخذ بتحفظ أو يثير العجب. ولكن حتى في تلك الحالة، فإن هذا الزعم باطل في جانب واضح. ذلك أن أكثر سبل التعامل مع تاريخ الفكر الغربي أمنا هو أن نحجم عن تحديد خصائصه بعبارات عامة.

جي.ليس.

*الفلسفة؛ القديمة، الفلسفة؛ الأفلاطونية.

Rene Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, in *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge, 1967).

G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977).

David Hume, A Treatise of Human Nature (Oxford, 1985).

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London, 1953).

A.E. Taylor, Plato: *The Man and his Works* (London, 1937).

A.N. Whitehead, *Process and Reality* (New York, 1978).

* **محتوى الوعي.** هو ما يعيه المرء أو يبدو أنه يعيه. محتوى الوعي مغاير للوعي به. الوعي دائما ذهني، في حين أن المحتوى قد يكون ذهنيا (مثال ألم الأسنان) وقد لا يكون (مثال الغروب). للمحتوى شكلان متمايزان، حسي وقضوي. في حالة رؤية بقرة منقطة (أو في الهلوسة بها)، محتوى الوعي الحسي إما هو البقرة المنقطة، إذا كانت ثمة بقرة من هذا القبيل، أو (وفق بعض نظريات الإدراك الحسي) صورة ذهنية (*مدرك حسي، *معطيات حسية، مظاهر). في الحالين، المنقطية جانب من المحتوى، مما يعيه المرء. محتوى الإدراك القضوي، من جهة أخرى، عبارة عن *قضية، ما يعرفه المرء أو يعتقده أو يحكم به أو يفكر فيه بشكل واع. الاعتقاد في وجود بقر منقط مثلا وضع ذهني محتواه القضية (التي قد تكون باطلة) التي تقر وجود بقر منقط أو التي تقر رؤية المرء لبقرة منقطة. القضايا، حتى المتعلق منها ببقرات منقطة، ليست منقطة.

ف.د.

C. McGinn, *Mental Content* (Oxford, 1989).

C. Peacocke, *Sense and Content* (Oxford, 1983).

* **الحياة.** أفضل طريقة للتفكير في الحياة، العلامة الفارقة للكائنات العضوية، أن نعتبرها تتضمن نوعا من التنظيم المركب، الذي يمكّن من القدرة على استخدام مصادر الطاقة للحفاظ على الذات والتكاثر. اتضح أن الجهود التي بذلت للعثور على جوهر مميز تختص به الحياة غير مجدية بقدر ما هي بطولية. الشيء الواضح هو أن أي تحليل للحياة ملزم بقبول واعتبار وجود أعداد كثيرة من الحالات الحدية، من قبيل الفيروسات. رغم أن هذا قد لا يناسب واضع المعاجم، فإنه ما تجعلنا *نظرية التطور نتوقعه على وجه الضبط.

م.ر.

*الحيوية.

J.B.S. Haldane, 'What is Life?', erpr. in M. Ruse, *Philosophy of Biology* (New York, 1989).

* **الحياة، فلسفة.** انظر التخلي؛ العبث؛ ارندت؛ ارستبوس؛ البوذية، الفلسفة؛ الصينية، الفلسفة؛ الوجودية؛ الحرية والحتمية؛ الهندية، الفلسفة؛ كيركجرد؛ الحياة، معنى؛ مارسيل؛ الماركسية، الفلسفة؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ النرفانا؛ التشاؤمية والتفاؤلية؛ أفلاطون؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة؛ شوبنهور؛ اسبينوزا.

* **الحياة، معنى.** «ما معنى الحياة؟» سؤال من الأسئلة الكبرى الخاصة بالمسائل النهائية طالما أتهم فلاسفة القرن العشرين بإغفاله. قد يستدعي هذا السؤال الرد بأن معنى حيواتنا هو ما نعنى بإهابته إياها؛ لا يتأتى لنا توقع أن تسلم لنا معاني الحياة على طبق من ذهب.

وحتى لو حدث ذلك، أي نفع سوف تقدمه لنا؟ قد تكون لله مقاصد من خلقي، ولكن لماذا يتوجب علي تبنيها؟ أولا يتوجب أن أقتنع بأنها مقاصد خيّرة (نستطيع التغاضي عن أثار الوعيد بنار جهنم على خصوم التطابقية)، وإذا كانت كذلك، لماذا لا يتوجب علي تبنيها على أي حال، بصرف النظر عن كونها مقاصد الله؟

تركز صيغة أخرى لهذا السؤال لا على حيوات الأفراد بل على مخطط الأشياء برمته: ما جدوى كل هذا؟ وهذا سؤال يبدو أنه يتضمن، روحا إن لم يتضمن نصا، أنه بدون مثل هذا القصد الشامل تعد مشاريعنا الخاصة غير مجدية أو محتم عليها أن تحبط. ولكن لماذا يتعين أن يكون ذلك كذلك؟ غالبا ما تقر الفكرة المؤسسة أنه لا يتأتى للقيم أن توجد إلا إذا كانت خالدة. ولكن لماذا يتوجب على شيء لا قيمة له في ذاته أن يكتسب قيمة بأن يكون سرمديا، أو منتميا لفئة سرمدية من الأشياء؟ بالتوكيد أن قيمة نجاحي لتوي في الامتحان وعوز قيامي لتوي بجعل إصبع رجلي يرتطم بطريقة آلمتني للقيمة لا تتأثران بكون الشمس سوف تنفجر بعد ثمان سنوات ضوئية وتعرضي للفناء في زمن أسبق؟ ربما تقر الفكرة أن مشاريعنا سوف تخفق ما لم يكن الله في نهاية المطاف «معنا». لكن مشاريعنا قصيرة الأمد غالبا ما تحقق النجاح. أحيانا تجعلنا الحوادث نود لاحقا لو أنها لم تنجح، لكن هذا نادرا ما يحدث، وغالبا ما يكون النجاح مؤكدا وليست هناك عقبات خفية.

ربما توسع السؤال بحيث أصبح سؤالا آخر: ما شروط بلوغ حيواتنا النجاح النهائي؟ يرى كثير من الفلاسفة، مع سدجوك، أنه ليس بمقدور شيء أن يحتاز في نهاية المطاف على قيمة سوى الأوضاع الواعية، إذ كيف يتسنى للقيم أن توجد دون وعي يقدرها؟ غير أن هذا الاستدلال تعرض مؤخرا للهجوم. لا ريب أن صحراء لا حياة فيها سوف تعوزها القيم (كما يرى ج.إي. مور، الذي يعتقد أنها لو كانت جميلة لما كانت)، ولكن قد تكون قيمة أوضاع وعي عديدة على الأقل تفترض أن أصحابها يثمنون أشياء أخرى؛ كيف يتأتى مثلا لشخص أن يرى أية قيمة في وضع الوعي اللاحق لتحقيقه طموحه في الصعود إلى قمة افرست إن لم يكن يجد قيمة في صعودها (وصعودها ليس وضعا ذهنيا)؟ هكذا يصبح السؤال: هل يمكن طرح أية أسس عقلانية للسعي وراء بعض منها دون سواها؛ أو للسعي وراء خطة حياة عوضا عن أخرى؟

ثمة سؤال قديم يثيره هذا الأمر يتعلق بقيمة الأشياء، نسبة إلينا، التي تحدث بعد *الموت، على اعتبار أننا لن نعرف عنها شيئا. «لا تصف إنسانا بالسعادة إلى أن يموت»، يقول الحكيم اليوناني سولون؛ ولكن كيف يتأتى له أن يكون سعيدا آنذاك؟ هب شخصا مات بعد حياة سعيدة وناجحة، ثم اتضح أن إنجازاته تافهة، لأسباب ما كان له أن يستشرفها، الأمر الذي أصاب أبناءه بالحزن: هل سوف يظل إنسانا سعيدا، عاش حياة سعيدة؟ إذا لم يكن كذلك، فإنه يستحيل أن تكون السعادة وضعا ذهنيا، وحتى لو كان معنى الحياة هو اكتساب السعادة، فإنه لا يمكن أن تكون اكتساب وضعا ذهنيا.

أي.ر.ل.

R. Nozick, *The Examined Life* (New York, 1989), ch. 10.

مثل وجنز (الوارد أدناه)، ينتقد رؤية سدجوك دون أن يذكر اسمه.

H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edn. (London, 1987),IV.XIV.

A.Wiggins, *Needs, Values, Truth* (London, 1987), essay III, esp. sects. 1-6, 10-15.

*** الحياة، عالم.** النطاق المشكّل كليا من المعتقدات، الافتراضات، المشاعر، القيم، والممارسات الثقافية التي تكّون معنى للحياة الجارية. مفهوم عالم الحياة، المنتقد للنظرية الكلاسيكية في المعرفة (من ديكارت حتى كانت)، طرح أول ما طرح بوصفه القاعدة الراسخة للخبرة العلمية. هكذا عدت النظريات العلمية «مكونات مثالية» (هوسرل) ترتهن بالإدراكات الحسية المباشرة التي تعد هي نفسها جزءا من عالم الخبرة البشرية اليومي المسلم به. وفق ذلك، يفهم عالم الحياة بوصفه كذلك على أنه الافتراض قبل العلمي غير المثير للإشكاليات الخاص بأي فهم أو معنى، يوفر *مرجعية متضمنة لمعتقدات وافتراضات وممارسات سلف تبنيها صراحة ثم «ترسبت». في حين تمت مفهمة عالم الحياة في البداية بوصفه عالم الذات (هوسرل، تشتز)، أكدت في فترة مؤخرة أصالته الاجتماعية (جادامر، هابر ماس).

هـ.هـ.ك.

*فرانكفورت، مدرسة.

J. Habermas, 'The Concept of the Lifeworld and the Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology', in *Theory of Communicative Action* (Boston, 1987).

*** الحياة والعلم.** يصف العلم ويفسر العالم عبر

توترات سببية. النتائج تتبع الأسباب لأن هذه هي الطريقة التي نظم بها العالم، لا لأنه يفضل حدوث شيء عوضا عن آخر. نظريات العلم تجريدات مؤسسة رياضيا، تتجرد قدر الإمكان عن أشياء كثيرة مهمة في العالم بوصفه عالما معاشا ومختبرا من قبل كائنات بشرية (علم أحياء أنصار الفينومولوجية). في علم أحياء الأوصاف والتفسيرات معيارية على نحو لا يرد، تلونها القيم والمشاعر والعواطف. أن تصف شخصا بأنه معتدل أو وسيم، أو أن تصف منظرا طبيعيا بأنه جميل، أن تقوم بتثمينه، مضمّنا أنه أفضل مما لو كان على هيأة أخرى. التوفيق بين نظريات العلم المتحررة من القيم وما نقول ونفكر فيه في علم الأحياء أمر أزعج الفلاسفة منذ عهد كانت. يبدو أن أفضل أمل إنما يتعين في ألا نعتبر أي من التصورات العلمية والجارية كأنها تستنفد كل الواقع، بل كل يعد مشروعا ضمن نطاقه.

أي.أو.هـ.

*الفينومولوجيا؛ العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

A.O'Hear, *The Element of Fire: Science, Art and the Human World* (London, 1988).

*** الأحياء، علم، الإشكاليات الفلسفية في.** تتعين السمة الفارقة في علم الأحياء، من وجهة نظر فلسفية، في استخدامه الخاص للتفسيرات *الغائية أو الوظيفية. هذه تفسيرات يتم فيها تعليل خاصية بيولوجية بتبيان أنها مفيدة للكائن العضوي المعني. مثال ذلك، وظيفة فراء الدب القطبي الأبيض هي التنكر؛ وظيفة العرق عند الإنسان هي تقليل درجة حرارة الجسم. مكمن الأهمية الفلسفية في هذه التفسيرات كونها تبدو ملتزمة بالتيلولوجيا: إذ يظهر أنها تفسر الشيء (البياض أو العرق) عبر نتائجه (التنكر، التبريد). في المقابل، تسير التفسيرات السببية العادية في الاتجاه المعاكس، فهي تفسر النتائج عبر أسبابها.

إلى عهد قريب، قبل فلاسفة البيولوجيا تلك التفسيرات على عواهنها، وجادلوا بأن أجزاء الأنساق المتكاملة، من قبيل الكائنات العضوية، يمكن أن تفسَّر بطريقة مشروعة عبر إسهامها في صالح الكل. وعلى وجه الخصوص، جادل كارل همبل بأن مثل هذه التفسيرات لا تعدو أن تكون أنواعا فرعية من التفسيرات ذات القوانين المستغرقة. غير أن معظم الفلاسفة أصبحوا ينكرون هذا النهج. يرى معظم فلاسفة البيولوجيا المعاصرين أن التفسيرات الوظيفية في البيولوجيا تفسيرات سببية مقنّعة، تفسر العمليات والخصائص الحيوية ليس عبر التطلع إلى نتائج مستقبلية مفيدة، بل عبر النظر إلى الوراء، إلى تواريخ تطورية ماضوية أفضت فيها مثل تلك النتائج إلى الانتخاب الطبيعي للعمليات أو الخصائص المعنية. التفسير الوظيفي لبياض الدب القطبي لا يشير إذن إلى تنكر الدببة الذي سوف يحدث في المستقبل، بل إلى حقيقة أن تنكرها في الماضي أدى إلى الانتخاب الطبيعي للبياض.

ثمة قضايا فلسفية أخرى تثيرها مركزية النظرية الداروينية في *التطور عبر الانتخاب الطبيعي في التفكير البيولوجي. بداية تثار مسألة احتياز تلك النظرية على أي محتوى تنبئي، أم أن المبدأ القائل «ببقاء الأصلح» لا يعدو أن يكون تحصيلا حاصلا مفاده أن «ما سيبقى سوف يبقى». بيد أن هناك سبلا لصياغة النظرية تُكسب «الصلاح» معنى مستقلا عن البقاء.

التهمة الثانية هي «التكيفية»: ألا تقوم نظرية التطور عبر الانتخاب الطبيعي باستحداث «قصص ـ هكذا ـ حدث» تطورية كي تعرض كل السمات البيولوجية بطريقة تبين أنها تقدم عونا انتخابيا؟ في رد أشياع النظرية على هذه التهمة، يسلمون بأن بعض السمات البيولوجية عوارض لا تؤدي أية وظائف، لكنهم يؤكدون وجود قرائن أصيلة تبين أن الكثير من السمات الأخرى قد انتخبت بسبب آثارها، وأن عملية الانتخاب قامت بدور حاسم في تطور الأنواع.

على مستوى أكثر تفصيلية، ثمة جدل حول هوية «وحدات الانتخاب» المقحمة في العمليات الداروينية. هل يتوجب علينا إقرار أن الانتخاب الطبيعي يطبق أساسا على جماعات، أو أفراد، أو مورثات؟ لقد حقق بعض التقدم بخصوص هذه المسألة المعقدة عبر التمييز بين «المضاعِفات» التي تتخذ شكل مورثات تجسد آثار الانتخاب المستديمة، و«الحوامل»، من قبيل الأفراد والجماعات، التي يرتهن بقاء المورثة ببقائها.

أفضى الانشغال بمنطق الانتخاب الطبيعي إلى تطور علم الأحياء الاجتماعي، الذي يروم فهم سلوك الحيوانات الاجتماعي بوصفه نتاجا مؤسسا وراثيا للانتخاب الطبيعي. يعترض نقاد هذا العلم بإقرار أن كثيرا من السلوكيات الحيوانية ليست وراثية، خصوصا في حالة الحيوانات الأعلى مرتبة وعند البشر. بيد أن بعض أشياع علم الأحياء الاجتماعي يشككون في صحة هذا الإقرار، في حين يرد آخرون بأنه حتى لو كانت التأثيرات البيئية على السلوك مهمة هي الأخرى، فإننا نظل في حاجة إلى فهم الضغوطات التطورية على تلك المورثات المؤثرة فعلا في السلوك.

يثير علم الأحياء، فضلا عن سائر ضروب العلم، من قبيل علم النفس، الجيولوجيا، علم الأرصاد الجوية، مسألة *الردية. معظم علماء الأحياء المعاصرين يقرون الردية على الأقل إلى حد إنكار «الأرواح الحيوية» أو سائر الجواهر البيولوجية المنبثقة، ويقبلون *تعويل الخصائص البيولوجية على خصائص فيزيقية. على ذلك يرى نزر قليل منهم أن كل القوانين البيولوجية قابلة لأن تفسر عبر قوانين فيزيقية،. عوضا عن ذلك، يقرون وجود قوانين بيولوجية فذة، أنماط تشكل قواسم مشتركة بين الأنساق البيولوجية لكنها تختلف من حيث التركيب الفيزيقي، ما يحول دون تفسيرها عبر الركون فحسب إلى قوانين فيزيقية.

د.ب.

*السببية.

P. Kitcher, *Valuting Ambition* (Cambridge, Mass., 1985).

A.Rosenberg, *The Structure of Biological Science* (Cambridge, Mass., 1985).

A. Sober, *The Nature of Selection* (Cambridge, Mass., 1984).

*** الحيوانات**. إلى عهد قريب، تبوأت الحيوانات غير البشرية (البهائم) في علم الأخلاق الغربي منزلة أخلاقية غاية في التدني. في الفصل الأول من سفر التكوين، وهب الله البشر السيادة على البهائم. في الإنجيل العبري، حدّ من هذه السيادة عبر النصح بالرأفة - مثال أن يريح المرء ثوره يوم السبت. يخلو الكتاب المقدس المسيحي من مثل تلك الاقتراحات، بل إن بول يعيد تأويل النصح بإراحة الثيران بتوكيد أنه لا يقصد منه سوى نفع البشر. أوغسطين يقبل هذا التأويل، مضيفا أن عيسى جعل خنزير جاردين يغرق كي يثبت لنا أنه لا واجبات علينا قِبل البهائم. الراهن أن أوغسطين ينكر علينا واجب الإحسان إليها، ويضيف أن السبب الوحيد الذي يجعلنا نتنكب القسوة على البهيمة إنما يتعين في خطر تسرب عادة القسوة إلى تعاملنا مع البشر.

رؤية ديكارت أكثر عداء للبهائم من رؤية أسلافه المسيحيين. لقد اعتبرها آلات تشبه الساعات، تتحرك وتنبعث منها الأصوات دون أن تكون لديها أية مشاعر. معظم الفلاسفة ينكرون هذا المذهب، لكن كانت يأخذ بمذهب مشابه لرأي أوغسطين حين يقر أن البهيمة، كونها ليست عاقلة ولا مستقلة، ليست غاية في ذاتها، ولذا فإن السبب الوحيد للرأفة بها إنما يكمن في تعويد أنفسنا على الرأفة بأبناء جنسنا. بنتام هو أول مفكر غربي بارز في علم الأخلاق الغربي يناصر تضمين مصالح البهائم مباشرة في تفكيرنا الأخلاقي.

ظل الجدل حول منزلة البهيمة في الأخلاق ثانويا في الفكر الفلسفي حتى سبعينات هذا القرن، حيث أثار فيض من الكتب والدراسات جدلا حادا ومستمرا. يقارن بيتر ستنجر النزعة النوع - بشرية بالعرقية والجنسية، مؤكدا أنه لا سبب يبرر الإحجام عن بسط تطبيق مبدأ المساواة - مبدأ الاعتبار المساواتي للمصالح - على البهائم. وعلى نحو الخصوص، يجادل ستنجر ضد التربية الصناعية للحيوانات، والتجريب عليها، كما يؤكد أنه حال وجود بدائل غذائية مناسبة لأكل اللحوم، ليس بمقدور متع التذوق أن تفوق قيمة المعاناة التي تتعرض لها البهائم، عبر الإجراءات المعتادة في الزراعة الحيوانية التجارية؛ لذا إذا فإن النباتية هي الغذاء الوحيد المقبول أخلاقيا. أيضا يجادل ستنجر أنه بخصوص التجريب على الحيوانات، وعند اعتبار ما إذا كانت تجربة ما تعد مبررة، نسأل أنفسنا ما إذا كنا على استعداد للقيام بها على طفل يتيم في مستوى عقلي مساو لمستوى الحيوان المعني. ما لم تكن الإجابة موجبة، لن نستطيع الزعم بأن استعدادنا لاستخدام البهيمة ليس مؤسسا على محاباة نوع - بشرية ضد منح مصالح البهيمة قيمة مماثلة لمصالح أبناء جنسنا.

يخلص فلاسفة معاصرون آخرون إلى نتائج مشابهة، بل إلى نتائج أقل استعدادا للتسوية، ولكن وفق أسس فلسفية مغايرة. يجادل توم ريجان مثلا بأن كل البهائم، أو على الأقل الثدييات بعد عمر بعينه، «ذوات تحتاز على حياة»، ولديها من ثم «حقوق أساسية». أكل لحوم الحيوانات وإجراء تجارب مؤلمة عليها انتهاك لتلك الحقوق. فضلا عن إثارة جدل فلسفي محموم، تعد تلك الأعمال فريدة في الفلسفة الأكاديمية المحدثة كونها بدأت وظلت تؤثر في حركات شعبية. لقد استحدثت منظمات تؤكد حرية وحقوق الحيوانات في كثير من البلدان، وقد استلهمت مبادئها من أعمال فلاسفة أكاديميين من أمثال ستنجر وريجان، فضلا عن كونها جعلت الكثير من الناس يعون القضايا الأخلاقية المتضمنة في علاقتنا بالحيوانات.

ب.س.

Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* (London, 1993).

R,G, Frey, Interests and Rights: *The Case Against Animals* (Oxford, 1980).

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley, Calif., 1983).

——, and Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ. 1989).
Peter Singer, *Animal Liberation* (New York, 1975; 2nd edn., 1990).

* **الحيوانية، الأرواح.** لاشيء روحي في أرواح ديكارت الحيوانية. في الفسيولوجيا الديكارتية، الأرواح الحيوانية وسط مادي صرف ينقل الإشارات العصبية في البشر والحيوانات. «كل حركات العضلات وعلى نحو مشابه كل الإحساسات، ترتهن بالأعصاب، التي تشبه الخيوط أو الأنابيب الصغيرة الآتية من الدماغ وتحتوي، كالدماغ نفسه، على هواء أو ريح لطيفة تسمى «الأرواح الحيوانية» » *(Les espirits animaux)* (*Passions of the Soul*, 1649, art. 7). بخصوص العلاقة بين هذه الحوادث الهوائية والإدراك الحسي، يركن ديكارت إلى الغدة الصنوبرية.

جي.كوت.

John Cottingham, (Oxford, 1986), ch. 5.

* **الحيوانية، الأنفس.** عند أرسطو الأنفس أساليب لأداء الوظائف. للنبات نفس لأنه يتغذى وينتج؛ نفس الحيوان تشتمل أيضا على القدرة على الحركة والإحساس؛ ونفس الشخص تشتمل على القدرة على التفكير. عن هذه، استعاض ديكارت بفكرة *النفس الخالدة التي يتعين جوهرها في الفكر المجرد، وهي تشمل غير البشر. لذا، فإنه يخلص إلى أن الحيوانات آلات لا مشاعر لديها. (ومن ثم فإن فرصة الوجود مفتوحة أمام البشر وليس أمام البهائم). ولكن حتى لو جدت مثل هذه الأنفس، فإن هذا لا يستلزم أن الكائنات غير البشرية لا مشاعر لديها، وبذا تعوزها الأنفس بالمعنى الأكثر بداهة الذي يقره أرسطو.

أي.م.

Mary Migeley, *Beast and Man* (London, 1980).
Peter Stinger, *Animal Liberation* (New York, 1975; 2nd edn., 1990).

* **الحيوي، علم الأخلاق.** دراسة المترتبات الأخلاقية والاجتماعية للتقنيات الناجمة عن تطور العلوم الحيوية. مثال ذلك، بالمقدور حقن فيروس مهندَس وراثيا في نبات أو حيوان لتعزيز بعض الخصائص المرغوب فيها. مثل هذا التقنيات، سيما حين تطبق على البشر، تثير مسائل يعنى علم الأخلاق الحيوي بفحصها، من قبيل مسألة ما إذا كان يحق لنا، حال التمكن من ذلك، تغيير مورثات شخص بحيث يتخلص هو ونسله من أمراض وراثية بعينها. لا ترتهن القضايا المثارة من قبل استخدام تقنيات جديدة بمبادئ أخلاقية جديدة كلية، لكنها تتضمن تبني رؤية جديدة طويلة الأمد في النتائج المحتملة.

م.ورن.

British Medical Association, *Our Genetic Future* (Oxford, 1992).

* **الحيوية، الطبيعة.** رؤية تقر أن الظواهر الذهنية، مثل *الوعي و*القصدية، ظواهر بيولوجية طبيعية شبيهة بالنمو، الهضم، والتمثيل الضوئي. التعليمان الأساسيان في الحيوية الطبيعية هما: (1) كل الظواهر الذهنية، بدءا من الألم والأكال والدغدغة، وانتهاء بأكثر الأفكار استغلاقا على العقل مسببة من قبل عمليات عصب ـ حيوية أدنى مستوى تحدث في الدماغ؛ (2) الظواهر الذهنية سمات دماغية ذات مستوى أعلى.

الظواهر الذهنية إذن «عارضة» بمعنى أنها تفسر عبر سلوك عناصر أدنى مستوى لا تختص على المستوى الفردي بتلك الخصائص. الدماغ، وفق رؤية الحيوية الطبيعية، واع، والوعي مسبب من سلوك عناصر أدنى مستوى من قبيل الخلايا العصبية، رغم أنه ليست هناك خلية عصبية واعية. شكليا، مثل هذه العلاقات تعد شائعة وبيّنة من حيث طبيعتها. مثال ذلك، يمكن لنسق بأكمله أن يكون في حالة سيولة، ويمكن لسلوك السائل أن يسبب بسلوك الجزيئات رغم أنه لا جزيء منها سائل. الحيوية الطبيعية لا تنكر إمكان أن تسبب أشكال مختلفة من العمليات الكيميائية حدوث الوعي، لكنه تؤكد أنه على اعتبار أن الظواهر الذهنية مسببة فعلا من قبل عمليات دماغية، فإنه يتوجب على أي نسق آخر يسبب الظواهر الذهنية أن يحتاز على قدرات تكافئ تلك التي يحتازها الدماغ.

جي.ر.س.

*الأحدية الشذوذية؛ العقل؛ العقل ـ الجسم، إشكالية.

John R. Srarle, Intentionality: *An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge, 1983).
——, *Minds, Brains, and Science* (Cambridge, Mass., 1984).
——, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

* **الحيوية، النزعة.** فكرة أن الحياة غير قابلة لأن تفسر عبر حدود مادية، وهي ترجع إلى أرسطو، ولكن الحياة بوصفها مفهوما تفسيريا أو تقويميا ممكنا أصبحت

مهمة في نهاية القرن التاسع عشر بوصفها رد فعل *للمادية العلمية و*المثالية الكانتية. إنها تركن إلى برجسون، نيتشه، ودلتاي، فضلا عن آخرين. في حين يختلف أنصار النزعة الحيوية في التفاصيل، فإنه يتفقون على بعض المعتقدات العامة: الحياة، والواقع بقدر ما هو حي، إنما يكمنان في الحركة والصيرورة، عوضا عن كمونهما في الكائن الساكن. الواقع عضوي، وليس ميكانيكيا: البيولوجيا، والتاريخ غالبا، أهم من الفيزياء. الحياة موضوعية وتتعالى عن الذات العارفة. تؤكد النزعة الحيوية تنوع الحياة وتنحو شطر التعددية، وأحيانا النسبية، عوضا عن الأحدية. إنها ليست متميزة بشكل دقيق عن *الأنثروبولوجيا الفلسفية.

م.جي.آي.

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

* **المحايدة، الأحدية**. نظرية ارتبطت بوليام جيمس وبرترند رسل، تقر أن العالم يتكون من نوع واحد من الكينونات، أو الخام، طبيعتها الأساسية ليست ذهنية ولا مادية. يتكون العقل من تلك الكينونات وفق جانب ما، وتتكون المادة منها وفق جانب آخر. لقدر رامت هذه النظرية الحفاظ على مناقب *الأحدية، وفق نزعة أنطولوجية مقترة، دون مواجهة إشكاليات الرد التي تواجهها *المثالية و*المادية الخالصتان. لكنها لم ترج إطلاقا لأنه لم يتم تحديد خصائص ذلك الخام الأساسي المحايد بطريقة مناسبة ولأنها تبدو تنويعة لا تختلف إلا من حيث الرموز عن المثالية. ثمة صياغة مشابهة لها تطرح أحيانا، كما في عمل ن. نيجل *The View from Nowhere* (1986).

ب.ف.س.

Mark Sainsbury, *Russell* (London, 1979), 261-8.